ÎNTREBAREA PRIVITOARE LA TEHNICĂ

În cele ce urmează *ne întrebăm* asupra tehnicii. A întreba înseamnă a te strădui să croieşti o cale. Iată de ce se cuvine ca, înainte de orice, să luăm aminte la această cale şi nu să ne împiedicăm de cîte o propoziţie sau de cîte un nume. Calea este o cale a gîndirii. Toate căile gîndirii ne poartă, mai mult sau mai puţin explicit şi într-un chip care nu este cel obişnuit, prin limbă. *Tehnica* este aceea asupra căreia stăruie întrebarea noastră, şi am dori ca în felul acesta să pregătim o relaţie liberă cu ea. Relaţia este liberă dacă deschide existenţa noastră către esenţa tehnicii. Aşezîndu-ne la nivelul acestei esenţe, avem putinţa de a surprinde tehnicul în limitarea lui.

Tehnica nu este totuna cu esenţa tehnicii. Dacă vrem să căutăm esenţa unui arbore, trebuie să înţelegem că acel ceva care se manifestă în fiecare arbore ca atare nu este, la rîndul său, un arbore pe care îl poţi afla printre ceilalţi arbori.

Tot astfel, nici esenţa tehnicii nu este cituşi de puţin ceva de ordinul tehnicului. Nu vom cunoaşte de aceea niciodată relaţia pe care o avem cu esenţa tehnicii atîta vreme cît ne reprezentăm şi practicăm numai tehnicul, atîta vreme cît nu facem decît să-l acceptăm su să-l evităm.[1] Rămînem mereu într-o relaţie neliberă cu tehnica, fără scăpare prinşi de ea, fie că o afirmăm din toată inima sau că o contestăm. Însă ne livrăm tehnicii în chipul cel mai nefas, atunci cînd o considerăm drept ceva neutru: căci această reprezentare, ce are astăzi precădere, ne face să fim pe de-a-ntregul orbi faţă de esenţa tehnicii.

Din vremurile cele mai vechi sîntem învăţaţi că esenţa a ceva e considerată *ceea ce* este acel ceva. Ne întrebăm asupra tehnicii, atunci cînd întrebăm ce este tehnica. Toată lumea cunoaşte cele două răspunsuri care se dau la întrebarea noastră. [5] Unul dintre ele spune: tehnica este un mijloc pus în slujba anumitor scopuri. Celălalt spune: tehnica este o activitate a omului. Ambele determinări ale tehnicii constituie de fapt un tot. Căci a fixa scopuri, a realiza mijloace pentru aceasta şi a le utiliza reprezintă o activitate umană. Confecţionarea şi utilizarea ustensilelor, a aparatelor şi a maşinilor, apoi chiar aceste produse confecţionate şi utilizate, în sfîrşit, necesităţile şi scopurile cărora le slujesc ele — toate acestea ţin de ceea ce este tehnica. Ansamblul acestor modalităţi de rînduire este tehnica. Ea însăşi este o modalitate de rînduire, un *instrumentum*, cum se spune în latină.

Reprezentarea curentă despre tehnică, potrivit căreia tehnica este un mijloc şi o activitate umană, poate fi de aceea numită: definiţia instrumentală şi antropologică a tehnicii.

Cine ar putea să conteste că ea este corectă? Această definiţie se orientează în mod evident după ceea ce avem în faţa ochilor atunci cînd vorbim despre tehnică. Definiţia instrumentală a tehnicii este atît de uimitor de corectă, încît ea se potriveşte pînă şi tehnicii moderne, despre care se afirmă, de altfel cu o anumită îndreptăţire, că, în raport cu tehnica meşteşugărească mai veche, este cu totul altceva, şi, de aceea, ceva nou. Căci chiar şi o centrală electrică, cu turbinele şi generatoarele ei, este un mijloc confecţionat de om în vederea unui scop fixat de om. Chiar şi avionul cu reacţie, chiar şi generatorul de înaltă frecvenţă reprezintă mijloace în vederea unor scopuri. Fireşte, o staţie radar este mai puţin simplă decît o giruetă. Fireşte, confecţionarea unui generator de înaltă frecvenţă necesită conjugarea diferitor procese tehnologice utilizate în producţia tehnico-industrială. Fireşte, un joagăr din cine ştie ce vale

pierdută a Pădurii Negre este o unealtă primitivă, în comparaţie cu o centrală electrică de pe Rin.

Este deci corect să spui că şi tehnica modernă este un mijloc în vederea unor scopuri. Tocmai de aceea, reprezentarea instrumentală pe care-o avem despre tehnică determină orice strădanie de a-l aduce pe om [6] într-o bună raportare faţă de tehnică. Totul depinde de mînuirea în chip adecvat a tehnicii înţeleasă ca mijloc. Ceea ce se urmăreşte este „înstăpînirea spirituală" asupra tehnicii. Se urmăreşte dominarea ei. Voinţa de a o stăpîni devine cu atît mai imperioasă cu cît tehnica ameninţă mai mult să scape de sub dominaţia omului.

Dacă presupunem însă că tehnica nu este un simplu mijloc, ce se întîmplă atunci cu voinţa de a o domina? Dar oare n-am spus chiar adineaori că definiţia instrumentală a tehnicii este corectă? Desigur. Prin ceea ce este corect, se înregistrează de fiecare dată un aspect exact în legătură cu lucrul avut în vedere. Însă nu înseamnă că, în măsura în care e corectă, această constatare trebuie să ajungă şi la dezvăluirea esenţei lucrului la care se referă. Numai acolo unde survine o asemenea dezvăluire se iveşte ceea ce e adevărat. Iată şi motivul pentru care ceea ce nu e decît corect *(das Richtige)* nu este încă ceea ce e adevărat *(das Wahre)*. Abia acesta din urmă ne aduce într-o relaţie liberă cu acel lucru care ne priveşte nemijlocit pornind chiar de la esenţa lui. De aceea, definiţia instrumentală a tehnicii, cu toate că este corectă, nu ne arată încă esenţa tehnicii. Pentru a putea ajunge la aceasta, sau măcar în preajma ei, trebuie să căutăm ceea ce este adevărat străbătînd şi depăşind ceea ce este corect. Trebuie să ne punem întrebarea: care este natura instrumentalului? La ce anume ne gîndim cînd spunem „un mijloc" şi „un scop"? Un mijloc este acel ceva cu ajutorul căruia un lucru este efectuat şi astfel realizat. Ceea ce are drept urmare un efect poartă numele de cauză. Însă nu numai acel ceva prin intermediul căruia este efectuat un altul este cauză. Scopul pe potriva căruia este determinat fe-

lul mijloacelor trece, la rîndul său, drept cauză. Acolo unde se urmăresc scopuri şi sînt folosite mijloace, acolo unde domneşte instrumentalul — acolo se întinde imperiul cauzalităţii.

De sute de ani filozofia ne învaţă că există patru tipuri de cauze: 1. *causa materialis*, materialul, materia din care este confecţionată, de pildă, o cupă de argint; 2. *causa formalis*, forma, întruchiparea pe care o îmbracă materialul; 3. *causa finalis*, scopul, de pildă ritualul sacrificial prin care este definită, potrivit materiei şi formei, cupa în funcţionalitatea ei; 4. *causa efficiens*, aceea care produce efectul — cupa reală terminată —, deci meşterul aurar. [7] Ce anume se înţelege prin tehnică, atunci cînd ea e reprezentată ca mijloc, se dezvăluie în momentul în care desprindem caracterul instrumental din această împătrită cauzalitate.

Însă cum oare să facem acest lucru dacă, în ceea ce este ea, cauzalitatea se învăluie la rîndu-i în obscuritate? Ce-i drept, de sute de ani totul se petrece ca şi cînd învăţătura despre cele patru cauze ar fi, asemeni unui adevăr absolut, căzută chiar din cer. Dar poate că între timp a venit momentul să întrebăm: de ce există tocmai *patru* cauze? Şi în raport cu acestea patru amintite, ce înseamnă de fapt „cauză"? Din ce sursă anume se determină caracterul de cauză al celor patru cauze într-un chip atît de unitar, încît ele sînt aşa de strîns legate laolaltă?

Cîtă vreme nu ne confruntăm cu aceste întrebări, cauzalitatea, şi o dată cu ea instrumentalul, iar prin acesta definiţia curentă a tehnicii, rămîn obscure şi lipsite de temei.

Se obişnuieşte de multă vreme să se reprezinte cauza drept ceea ce produce un efect *(als das Bewirkende)*. În acest caz, efectuare *(Wirken)* înseamnă: a obţine rezultate, efecte. *Causa efficiens*, una dintre cele patru cauze, determină într-un chip hotărîtor întreaga sferă a cauzalităţii. Lucrurile merg pînă acolo încît *causa finalis*, finalitatea, nu mai este deloc considerată ca ţi-

nînd de cauzalitate. *Causa, casus* este legată de verbul *cadere*, „a cădea“ *(fallen)*, şi semnifică acel lucru care provoacă un efect astfel încît ceva, împlinindu-se, se întîmplă într-un chip sau altul *(ausfallen)*. Doctrina celor patru cauze provine de la Aristotel. Cu toate acestea, ceea ce epocile ulterioare caută la greci sub numele de „cauzalitate“ şi în modul în care este ea reprezentată nu are — în domeniul gîndirii greceşti şi pentru această gîndire — absolut nimic de-a face cu efectuarea şi producerea unui efect. Ceea ce noi numim *Ursache*, iar romanii *causa*, se spune la greci αἴτιον, adică ceea ce este răspunzător de un alt lucru *(verschuldet)*. Cele patru cauze sînt modurile, laolaltă aparţinătoare, ale faptului de a fi răspunzător pentru ceva. Un exemplu va fi în această privinţă lămuritor.

Argintul este cel din care e confecţionată cupa de argint. El este, ca această materie (ὕλη), co-responsabil *(mitschuld)* pentru cupă. Aceasta îi datorează argintului materia din care ea este confecţionată, adică ea îi este îndatorată *(schuldet)*. Însă cupa sacrificială [8] nu rămîne îndatorată numai argintului. În calitatea ei de cupă, ceea ce e datorat argintului apare sub aspectul de cupă şi nu sub acela de agrafă sau inel. Cupa acrificială este în acelaşi timp îndatorată aspectului (εἶδος) care este propriu faptului de a fi cupă în genere *(das Schalenhafte)*. Argintul în care se întrupează aspectul de cupă, precum şi aspectul sub care se înfăţişează ceea ce este de argint, sînt ambele, in felul lor, co-responsabile pentru cupa sacrificială.

Dar responsabilitatea pentru cupă revine, înaite de toate, unui al treilea factor. Este vorba de cel care, din capul locului, înscrie *(eingrenzen)* upa în sfera sfinţirii şi a ofrandei. În felul acesta, cupa este hotărnicită *(umgrenzen)* ca fiind o cupă sacrificială. Ceea ce hotărniceşte *(das Umgrenzende)* încheie un lucru. Cu această încheiere lucrul nu se sfîrşeşte, ci, pornind de la această încheiere, e începe să fie lucrul care va fi îndată după producerea sa. Ceea ce încheie, ceea ce, în

acest sens, desăvîrşeşte se cheamă în greceşte τέλος, care prea adesea este tradus prin „ţel" şi „scop", fiind astfel greşit interpretat. τέλος -ul este răspunzător pentru acel ceva care este co-responsabil — sub forma materiei şi a aspectului — de cupa sacrificială.

În sfîrşit, de existenţa şi aflarea la îndemînă a cupei sacrificiale terminate mai este co-responsabil şi un al patrulea factor: meşterul aurar. Dar nicidecum prin aceea că, efectuînd, el efectuează cupa terminaă drept efect al unei faceri; deci nicidecum drept *causa efficiens*.

Doctrina lui Aristotel nu cunoaşte nici cauza pe care am denumit-o astfel, şi nici nu foloseşte un termen grecesc corespunzător.

Meşterul aurar chibzuieşte ce are de făcut şi strînge laolaltă cele trei moduri amintite ale faptului de a fi răspunzător deceva. „A chibzui strîngînd laolaltă" se spune în greacă λέγειν, λόγος. Verbul acesta rezidă în ἀποφαίνεσθαι, „a scoate la iveală". Aurarul este co-responsabil ca fiind cel de la care ornind înfăptuirea şi stăruirea întru sine a cupei îşi capătă şi îşi păstrează prima lor ivire. Cele trei moduri ale faptului de a fi răspunzător menţionate mai înainte datorează chibzuirii aurarului faptul că (şi felul în care) ele apar şi sînt puse în joc pentru producerea cupei sacrificiale. [9] În cupa sacrificială existentă şi aflată la îndemînă se manifestă, aşadar, patru moduri ale faptului de a fi răspunzător. Deosebite unele de altele, ele constituie totuşi o unitate. Ce anume le uneşte mai înainte de orice? În ce spaţiu anume se petrece interacţiunea celor patru moduri ale faptului de a fi răspunzător? De unde provine unitatea celor patru cauze? În fond, ce vrea să spună, atunci cînd e gîndit în greceşte, „faptul de a fi răspunzător"?

Noi, cei de astăzi, sîntem prea lesne tentaţi să înţelegem „faptul de a fi răspunzător" fie pe linie morală, ca fiind vorba de o greşeală, fie să-l interpretăm ca pe un mod de efectuare. În ambele cazuri ne blocăm accesul spre sensul iniţial a ceea ce mai tîrziu a primit numele

de „cauzalitate". Atîta vreme cît această cale rămîne închisă, noi nu putem sesiza ce este de fapt caracterul instrumental care rezidă în cauzal.

Pentru a ne feri de asemenea interpretări eronate ale faptului de a fi răspunzător, vom clarifica cele patru moduri ale sale pornind de la rezultatul de care sînt ele răspunzătoare. Potrivit exemplului nostru, ele sînt răspunzătoare de faptul că această cupă de argint stă în faţă şi la îndemîna noastră, fiind un instrument sacrificial. A sta în faţă şi la îndemînă (ὑποκεῖσθαι) caracterizează prezenţa unui lucru prezent *(das Anwesen des Anwesenden)*[2]. Cele patru moduri ale faptului de a fi răspunzător aduc un lucru către ivirea sa. Ele fac ca acel lucru să atingă treapta fiinţei-ajunse-la-propria-ei-prezenţă *(An-wesen)*. Ele îl eliberează într-acolo şi îl lasă să ajungă *(anlassen)* în deplina sa venire *(Ankunft)*. Faptul de a fi răspunzător are drept trăsătură fundamentală această lăsare în venire *(An-lassen in die Ankunft)*. Faptul de a fi răspunzător are drept trăsătură fundamentală această lăsare în venire *(An-lassen in die An-kunft)*. În sensul unei asemenea lăsări în venire, faptul de a fi răspunzător este acţiunea-de-a-face-să-vină *(Ver-an-lassen)*[3]. Avînd în vedere ceea ce au gîndit grecii în faptul de a fi răspunzător, adică αἰτία, noi conferim acuma cuvîntului *ver-an-lassen* un sens mai larg, aşa încît acest cuvînt denumeşte esenţa cauzalităţii gîndite în manieră greacă. Semnificaţia curentă şi mai restrînsă a cuvîntului *Veranlassung* nu spune în schimb decît „impuls" şi „declanşare", desemnînd un fel de cauză secundară în totalitatea cauzalităţii.

În ce spaţiu anume se petrece însă interacţiunea celor patru moduri ale „faptului-de-a-face-să-vină"? Ele asă să ajungă la prezenţă ceea ce nu este încă prezent. Prinurmare, aceste patru moduri sînt unitar dominate de o [10] aducere *(Bringen)* care face să apară ceea ce urmează să ajungă la prezenţă. Ce este această „aducere" ne spune Platon într-o propoziţie din *Sympo-*

sion (205 b): ἡ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἰόντι ὁτῳοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις.

„Orice acţiune de a face să vină, privitoare la oricare lucru care trece din ceea ce nu este prezent avansînd în prezenţă este ποίησις, este pro-ducere *(Her-vor-bringen).*"

Totul rezidă în aceea că noi trebuie să gîndim producerea în întreaga ei amploare şi totodaă în sensul grecilor. O pro-ducere, ποίησις, nu este doar o confecţionare de tip artizanal şi nici doar actul artisticopoetic care aduce la înfăţişare şi imagine. Φύσις, deschiderea care se realizează pornind de la sine, este, la rîndul ei, o pro-ducere, este ποίησις. Φύσις este chiar ποίησις în cel mai înalt sens. Căci ceea ce urmează să ajungă la prezenţă φύσει îşi are declanşarea pro-ducerii în sine însuşi (ἐν ἑαυτῷ de pildă chipul în care înforeşte o floare. Dimpotrivă, ceea ce este pro-dus pe o cale artizanală sau artistică, cupa de argint de pildă, nu îşi are declanşarea pro-ducerii în sine însăşi, ci într-un altul (ἐν ἄλλῳ), în meşter şi în artist.

Modalităţile acţiunii-de-a-face-să-vină cele patru cauze se desfăşoară aşadar în cadrul pro-ducerii. Prin această pro-ducere îşi face de fiecare dată apariţia atît ceea ce creşte în natură, cît şi ceea ce a fost făurit de meşter şi artist.

Însă cum se petrece pro-ducerea, fie că e vorba de natură, de opera meşteşugarului sau de aceea a artistului? Ce este pro-ducerea în care intră în joc împătrita modalitate a acţiunii-de-a-face-să-vină? Acţiunea-de-a-face-să-vină priveşte prezenţa a ceea ce, de fiecare dată, îşi face apariţia în pro-ducere. Pornind de la starea de ascundere, pro-ducerea aduce în prim plan *(vorbringen)* în starea de neascundere. Pro-ducerea are loc doar în măsura în care ceva ascuns vine în neascuns. Această venire rezidă şi se face simţită în ceea ce numim scoatere din ascundere *(Entbergen).* Pentru acest cuvînt, grecii îl au pe ἀλήθεια. Romanii îl traduc prin *veritas*. Noi spunem *Wahrheit*, [11] şi înţelegem îndeobşte acest cuvînt drept „corectitudine a reprezentării".[4]

Unde ne-am rătăcit? Ne punem întrebarea privitoare la problema tehnicii şi iată-ne ajunşi la ἀλήθεια, la scoaterea din ascundere. Ce are de-a face esenţa tehnicii cu scoaterea din ascundere? Răspundem: totul. Căci orice producere îşi are temeiul în scoaterea din ascundere. Dar această pro-ducere strînge laolaltă cele patru modalităţi ale acţiunii-de-a-face-să-vină — cauzalitatea — şi le domină. De domeniul acţiunii-de-a-face-să-vină ţin scopul şi mijloacele, de domeniul ei ţine instrumentalul. Ea trece drept trăsătura principală a tehnicii. Dacă ne punem într-un chip nepripit întrebarea ce este de fapt tehnica reprezentată ca mijloc, atunci ajungem la scoaterea din ascundere. În aceasta rezidă posibilitatea oricărei confecţionări producătoare.

Tehnica nu este, aşadar, un simplu mijloc. Tehnica este o modalitate a scoaterii din ascundere. Dacă luăm aminte la aceasta, atunci ni se deschide un cu totul alt domeniu pentru esenţa tehnicii. Este vorba de domeniul scoaterii din ascundere, adică al adevărului *(Wahr-heit)*.

Această perspectivă ne dă de gîndit. Ea trebuie să ne dea de gîndit şi trebuie s-o facă atît de multă vreme şi atît de insistent, încît să ne hotărîm o dată să luăm în serios această întrebare simplă: oare ce spune cuvîntul „tehnică"? Cuvîntul îşi are obîrşia în limba greacă. Τεχνικόν semnifică ceea ce ţine de τέχνη. Privitor la semnificaţia acestui ultim cuvînt, trebuie să luăm seama la două aspecte. Pe de o parte, τέχνη nu este doar numele pentru activitatea şi abilitatea meşteşugărească, ci şi pentru marea artă şi pentru artele numite „frumoase". Τέχνη ţine de pro-ducere, de ποίησις; ea este ceva „poietic".

Celălalt aspect care trebuie avut în verdere, cînd e vorba de cuvîntul τέχνη, are o şi mai mare importanţă. Încă de timpuriu, şi pînă în vremea lui Platon, cuvîntul τέχνη se însoţeşte cu cuvîntul ἐπιστήμη. Ambele sînt nume date cunoaşterii în sensul cel mai larg. Ele trimit la posibilitatea de a se pricepe la ceva, de a se descurca

într-un domeniu. [12] Cunoaşterea oferă explicaţii lămuritoare. Ca fiind cea care lămureşte, ea este o scoatere din ascundere. În *Etica nicomahică* (VI, pp. 3-4), Aristotel a simţit nevoia să facă o distincţie între ἐπιστήμη şi τέχνη, şi aceasta prin raport cu ceea ce scot ele din ascundere şi cum anume scot. Τέχνη este o modalitate a lui ἀληθεύειν. Ea scoate din ascundere lucrurile care nu se pro-duc de la sine şi care nu există încă, deci lucrurile care, tocmai din această pricină, pot să arate şi să apară fie într-un chip, fie într-altul. Cine construieşte o casă sau o corabie, sau cine făureşte o cupă sacrificială, scoate din ascundere ceea ce urmează să fie pro-dus potrivit celor patru modalităţi ale acţiunii-de-a-face-să-vină. Această scoatere din ascundere strînge din capul locului laolaltă aspectul şi materia care sînt proprii corabiei şi casei, în perspectiva lucrului desăvîrşit, conceput ca terminat, şi determină, pornind de aici, felul confecţionării. Aşadar, ceea ce este hotărîtor în τέχνη nu rezidă cîtuşi de puţin în făptuire şi mînuire, nici în folosirea de mijloace, ci în scoaterea din ascundere de care aminteam. Ca fiind o atare scoatere din ascundere, şi nu ca o confecţionare, este τέχνη o pro-ducere.

Astfel, faptul de a arăta ce anume spune cuvîntul τέχνη şi cum determină grecii ceea ce indică el ne trimite la aceeaşi relaţie care ni s-a revelat atunci cînd am căutat un răspuns la întrebarea ce este de fapt instrumentul ca atare.

Tehnica este o modalitate a scoaterii din ascundere. Tehnica fiinţează în domeniul în care survine scoaterea din ascundere şi starea de neascundere, în care survine ἀλήθεια, adevărul.

Împotriva acestei determinări a domeniului în care rezidă esenţa tehnicii s poate obiecta că, dacă ea este desigur valabilă pentru gîndirea greacă şi dacă, în cel mai bun caz, ea se potriveşte tehnicii meşteşugăreşti, în schimb, ea nu are nimic de-a face cu tehnica mo-

dernă bazată pe puterea motoarelor. Şi tocmai tehnica aceasta, ea şi numai ea, reprezintă elementul neliniştitor care ne determină să ne punem întrebarea privitoare la esenţa tehnicii. Se spune că tehnica modernă este incomparabil alta faţă de toate celelalte forme care au precedat-o, deoarece ea se bazează pe ştiinţele exacte ale naturii, din epoca modernă. Între timp s-a văzut mai clar că şi inversul [13] este valabil: fizica modernă, cu caracterul ei experimental, depinde de echipamentele tehnice şi de progresul construirii aparatelor. A stabili această relaţie reciprocă între tehnică şi fizică este corect. Însă ea rămîne o stabilire de fapte care nu este decît istorică; ea nu spune nimic despre realitatea în care îşi află temeiul această relaţie reciprocă. Căci întrebarea hotărîtoare rămîne: care este natura tehnicii moderne, în virtutea căreia ea a ajuns să recurgă la utilizarea ştiinţelor exacte ale naturii?

Ce este tehnica modernă? Ea este, de asemenea, o scoatere din ascundere. Abia cînd vom lăsa privirea să întîrzie asupra acestei trăsături fundamentale ni se va arăta în ce constă noutatea tehnicii moderne.

Scoaterea din ascundere care conduce destinele tehnicii moderne nu se ridică însă la rangul unei pro-duceri în sensul de ποίησις. Scoaterea din ascundere care domină în tehnica modernă este o cerere insistentă de livrare *(Herausfordern)* prin care naturii i se pretinde, în chip insolent, de a ceda energie, o energie care poate fi extrasă şi înmagazinată ca atare. Nu e acest lucru valabil şi cu privire la bătrîna moară de vînt? Nu. Paletele ei sînt lăsate în voia vîntului şi ele rămîn intim legate de bătaia acestuia. Însă moara de vînt nu ne oferă energia eoliană pentru a o înmagazina.

În schimb, unui ţinut i se cere în chip insistent să se livreze extracţiei de cărbune şi minereu. Pămîntul iese acum din ascundere doar în calitatea lui de bazin carbonifer, solul, în aceea de zăcămînt de minereu. În alt fel apărea cîmpul pe care îl cultiva în trecut ţăranul, cultivarea care pe atunci mai însemna încă întreţinere şi îngrijire. Prin activitatea sa, ţăranul nu-i

cere cu insistenţă ogorului să i se livreze. Cînd seamănă grîul, ţăranul lasă sămînţa pe seama forţelor germinative şi veghează ca totul să-i fie priincios. Între timp, cultivarea cîmpului a fost şi ea cuprinsă de vîrtejul unui alt fel de cultivare *(Bestellen)*, care constrînge *(stellt)* natura; o constrîngere, în sensul acelei insistente cereri de a se livra. Agricultura este acum o industrie motorizată a alimentaţiei. Aerul este constrîns să cedeze azot, [14] subsolul să cedeze minereu, minereul să cedeze, de pildă, uraniu, acesta, la rîndul lui, energie atomică, ce poate fi folosită în vederea distrugerii sau pentru scopuri paşnice.

Această constrîngere care cere cu insistenţă livrarea energiilor naturale este o extragere în dublu sens. Ea extrage, în măsura în care deschide şi scoate la iveală. Dar această extragere îşi propune din capul locului să extragă în alt chip, adică să mîne către o maximă valorificare cu minimum de efort. Cărbunele extras din bazinul carbonifer nu este constrîns doar la a exista pur şi simplu într-un loc sau altul. El este depozitat, adică se află la dispoziţie pentru a i se comanda căldura solară înmagazinată în el. Acestei călduri i se cere cu insistenţă să livreze energie termică, supusă la rîndul ei comenzii *(bestellt sein)*[5] de a produce aburul, a cărui presiune pune în mişcare un angrenaj, prin intermediul căruia este asigurată funcţionarea unei fabrici.

Hidrocentrala este aşezată pe fluviul Rin. Ea îl constrînge să cedeze presiunea apei, care la rîndul ei constrînge turbinele să se rotească; această rotire învîrte maşina al cărei angrenaj produce curentul electric pentru transportul căruia sînt comandate centrala de transmisie şi reţeaua ei. În sfera acestor succesiuni, atît de strîns legate între ele, de obţinere prin comandă a energiei electrice, fluviul Rin apare de asemenea drept ceva supus comenzii. Hidrocentrala nu este construită pe fluviul Rin asemenea vechiului pod de lemn care leagă, de veacuri, mal cu mal. Dimpotrivă, fluviul este cel zidit în hidrocentrală. Ceea ce este el acum ca

fluviu (şi anume un furnizor de presiune) provine din esenţa hidrocentralei. Pentru a ne da cît de cît seama de lucrul cumplit care se petrece aici, să privim o clipă la opoziţia ce se exprimă în cele două ipostaze: Rinul zidit în hidrocentrală *(Kraftwerk)* şi Rinul cîntat de către Hölderlin în opera de artă *(Kunstwerk)* cu acelaşi nume. Dar Rinul, se va replica, rămîne totuşi fluviul aparţinînd unei peisaj anume. Se poate; dar în ce fel? Şi în acest caz, el rămîne tot un obiect constrîns să se supună comenzii *(ein bestellbares Objekt)*, un obiect al vizitării [15] de către un grup de excursionişti pe care o industrie a turismului „l-a comandat" să vină acolo.

Scoaterea din ascundere care domină întreaga tehnică modernă are caracterul de constrîngere, în sensul de cerere insistentă de livrare. Aceasta survine prin faptul că energia ascunsă în natură este eliberată, ceea ce a fost extras prin eliberare este transformat, ceea ce a fost transformat este înmagazinat, ceea ce a fost înmagazinat este repartizat şi ceea ce a fost repartizat este redistribuit. Extragerea, transformarea, înmagazinarea, repartizarea, redistribuirea sînt moduri ale scoaterii din ascundere. Însă o atare scoatere din ascundere nu se desfăşoară pur şi simplu de la sine şi nici nu se pierde în nedeterminat. Acestui nedeterminat, scoaterea din ascundere îi scoate din ascundere propriile lui căi multiplu articulate, prin aceea că ea le dirijează. Dirijarea însăşi este la rîndul ei pretutindeni asigurată. Dirijarea şi asigurarea ajung chiar să devină trăsăturile principale ale scoaterii din ascundere care cere cu insistenţă livrarea.

Ce fel de stare de neascundere este însă proprie acelui lucru ce ia naştere prin intermediul constrîngerii care cere cu insistenţă livrarea? Pretutindeni lucrul acesta este supus comenzii de a sta neclintit la dispoziţie şi anume de a sta pentru a putea fi oricînd comandat în vederea unei ulterioare comenzi.* Ceea ce

---

* *Überall ist es bestellt, auf der Stelle zur Stelle zu stehen, und zwar zu stehen, um selbst bestellbar zu sein für ein weiteres Bestellen.*

este supus în felul acesta comenzii are propria sa situare *(Stand)*, pe care o numim „situare-disponibilă" *(Bestand)*. Cuvîntul spune aici mai mult şi mai esenţial decît „provizie". Cuvîntul „provizie" îmbracă acuma rangul unui termen fundamental. El caracterizează însuşi modul în care este prezent tot ce este vizat de către scoaterea din ascundere care cere imperios livrarea. Tot ce se situează în sensul situării disponibile *(Bestand)* nu se mai situează în faţa noastră asemeni unui obiect *(Gegenstand)*.[6]

Însă un avion de pasageri situat pe pista de decolare nu este oare un obiect? Desigur. Putem foarte bine să ne reprezentăm aparatul de zbor în felul acesta. Dar atunci el se ascunde în ceea ce este el şi în felul în care este. Atunci cînd este scos din ascundere, aparatul acesta este situat pe pista de decolare doar ca situare disponibilă, de vreme ce el este supus comenzii de a asigura posibilitatea transportului. În acest scop, el trebuie, prin întreaga sa construcţie şi prin fiecare din părţile sale componente, să se dovedească apt de a fi supus comenzii, adică să fie gata de decolare. (Aici ar fi locul [16] de a discuta determinarea pe care a dat-o Hegel maşinii ca fiind o unealtă autonomă. În raport cu unealta folosită de meşteşugar, această caracterizare este corectă. Numai că astfel, maşina nu este defel gîndită pornind de la esenţa tehnicii, din sfera căreia ea face parte. Privită din punctul de vedere al situării disponibile, maşina nu este cîtuşi de puţin autonomă; căci ea îşi obţine situarea în exclusivitate din supunerea-la-comandă a ceea ce este apt de a fi supus comenzii.)

Faptul că acum cînd încercăm să înfăţişăm tehnica modernă ca scoatere din ascundere care cere cu insistenţă livrarea, ni se impun în chip obsesiv cuvintele „a constrînge" *(stellen)*, „a supune comenzii" *(bestellen)* şi „situare-disponibilă" *(Bestand)*, şi că ele se îngrămădesc într-un mod sec, monoton, şi de aceea sîcîitor, îşi are explicaţia tocmai în acel lucru care este pus aici în dis-

cuţie. Cine este oare acela care împlineşte constrîngerea, care cere cu insistenţă livrarea în urma căreia acel ceva ce se numeşte real este scos din ascundere ca situare-disponibilă? Bineînţeles, omul. În ce măsură este el capabil de o asemenea scoatere din ascundere? Este drept că omul poate să-şi reprezinte într-un chip sau altul cutare sau cutare lucru, să-l configureze şi apoi să-l exploateze îndeletnicindu-se cu el. Dar omul nu dispune de starea de neascundere în care, de fiecare dată, realul se înfăţişează sau se sustrage. Faptul că de la Platon încoace realul se arată în lumina ideilor nu se datorează lui Platon. Gînditorul nu a făcut decît să exprime o situaţie care i se oferea.

Această scoatere din ascundere care cere cu insistenţă livrarea nu poate surveni decît în măsura în care omul, la rîndul său, este deja expus cererii insistente de a se livra în vederea extragerii energiilor naturale. Dacă omul este expus acestei cereri, dacă el este „supus comenzii“ *(bestellt)*, atunci nu cumva şi omul aparţine „situării-disponibile“ *(Bestand)*, şi încă într-un chip mai originar decît natura? Felul acela curent în care se vorbeşte despre „materialul uman“, despre „efectivul de bolnavi“ al unei clinici, confirmă această constatare. Pădurarul, care măsoară lemnul tăiat şi care în aparenţă străbate drumurile pădurii la fel ca şi bunicul său, este astăzi „supus comenzii“ industriei de prelucrare a lemnului, fie că o ştie sau nu. El este „comandat“ să intre în sfera capacităţii de a fi supusă comenzii, proprie celulozei, căreia, la rîndul ei, nevoia de hîrtie — hîrtie remisă ziarelor şi revistelor ilustrate — îi cere cu insistenţă să i se livreze. [17] Însă aceste ziare şi reviste constrîng opinia publică să ingurgiteze ceea ce a fost tipărit, cu scopul ca ea să poată fi supusă comenzii, deci în vederea unei modelări a opiniei care la rîndul ei este „comandată“. Dar tocmai pentru că omul este expus unei insistente cereri de a se livra (care este mai originară decît aceea adresată energiilor naturale), şi anume de a se livra în supunerea-la-comandă, el nu

devine niciodată o simplă situare-disponibilă. Exersîndu-se în domeniul tehnicii, omul participă la supunerea-la-comandă ca la una dintre modalitățile scoaterii din ascundere. Dar starea de neascundere ca atare, aceea în cadrul căreia se desfășoară însăși supunerea-la-comandă, nu este niciodată rezultatul unei activități umane, tot așa cum nu este nici domeniul pe care omul îl străbate ori de cîte ori se raportează ca subiect la un obiect.

Unde și cum survine scoaterea din ascundere, dacă ea nu este pur și simplu rezultatul unei activități a omului? Nu trebuie să căutăm prea departe. Trebuie doar să ascultăm fără prejudecăți acel ceva care l-a revendicat dintotdeauna pe om, și anume într-un chip atît de hotărît, încît el nu poate fi om decît drept cel care este astfel revendicat. Acolo unde omul își deschide ochiul și urechea, acolo unde își desferecă inima, unde el se eliberează întru gîndire și aspirație, întru plăsmuire și făptuire, întru rugă și prinos, acolo el se găsește deja în neascuns. Starea sa de neascundere a și survenit ori de cîte ori ea îl cheamă pe om în modurile scoaterii din ascuns care îi sînt adecvate. Atunci cînd omul, în cadrul stării de neascundere, scoate din ascundere într-un chip care-i este propriu ceea ce urmează să ajungă la prezență, el nu face decît să corespundă apelului stării de neascundere, chiar și atunci cînd el se refuză acestui apel. Așadar, atunci cînd omul hăituiește *(nachstellen)* natura, cercetînd-o și studiind-o ca pe o zonă a reprezentării sale, el este deja solicitat de o modalitate a scoaterii din ascuns care îl expune cererii insistente de a se livra abordării naturii considerată ca obiect de cercetare, pînă într-atît încît și obiectul dispare în lipsa de obiect caracteristică situării-disponibile.

Tehnica modernă nu este, deci, în calitatea ei de scoatere din ascundere care supune comenzii, o simplă activitate umană. De aceea și trebuie să [18] luăm acea cerere insistentă de livrare — care îl constrînge pe om

să supună comenzii realul şi să-l transforme în situare-disponibilă aşa cum se arată ea. Cererea insistentă de livrare îl strînge pe om laolaltă în actul supuneriila-comandă. Această cerere care strînge laolaltă îl concentrează pe om făcîndu-l să supună comenzii realul ca situare disponibilă.

Acel ceva care desfăşoară în chip originar munţii *(Berge)* în lanţuri muntoase şi îi străbate în împreunarea lor de văi şi de piscuri, este cel care strînge laolaltă şi pe care îl numim *Gebirg* („ansamblu muntos").

Acel ceva care strînge laolaltă în chip originar şi din care se desfăşoară felurile potrivit cărora noi avem o stare sau alta îl numim *Gemüt* („ansamblul dispoziţiilor").

Revendicarea ce constă în insistenta cerere de livrare şi care îl strînge pe om laolaltă să supună comenzii ceea ce iese din ascundere ca situare-disponibilă o numim *Ge-stell*[7].

Îndrăznim să folosim cuvîntul *Gestell* într-un sens cu totul neobişnuit pînă acum.

Potrivit semnificaţiei lui obişnuite, cuvîntul *Gèstell* se referă la un dispozitiv, de pildă la o etajeră pentru cărţi. Unui schelet i se mai spune de asemenea *Gestell*. Utilizarea cuvîntului *Gestell* care se propune acum ni se pare la fel de înfiorătoare ca şi acel schelet, fără a mai vorbi de arbitrarietatea cu care sînt masacrate în felul acesta cuvintele aparţinînd limbii dezvoltate în chip firesc. Oare poate exista o ciudăţenie mai mare? Bineînţeles că nu. Dar această ciudăţenie este un vechi obicei al gîndirii. Iar gînditorii i se conformează tocmai atunci cînd trebuie să gîndească lucrurile cele mai înalte. Noi, cei veniţi tîrziu pe lume nu mai sîntem în stare să apreciem ce înseamnă îndrăzneala lui Platon de a folosi cuvîntul εἶδος pentru acel ceva care se află prezent în toate şi în toţi. Căci εἶδος înseamnă în limba de toate zilele aspectul pe care îl oferă un lucru vizibil ochiului nostru trupesc. Şi totuşi Platon cere de la acest cuvînt ceva cu totul neobişnuit: să denumească tocmai acel ceva care nu este şi nu va fi nicicînd per-

ceptibil cu un ochi trupesc. Dar nici în felul acesta neobişnuitul nu este încă epuizat. Căci ἰδέα nu denumeşte doar aspectul nesenzorial a ceea ce este vizibil pe o cale senzorială. [19] „Aspect", ἰδέα, se cheamă — şi chiar este — ceea ce constituie esenţa a tot ce poate fi auzit, pipăit şi simţit, a tot ce este accesibil într-un fel sau altul. Faţă de ceea ce pretinde Platon de la limbă şi gîndire în cazul acesta şi în altele, folosirea, pe care ne-o permitem aici, a cuvîntului *Gestell* ca denumire pentru esenţa tehnicii moderne, este aproape inofensivă. Cu toate acestea, folosirea cuvîntului pe care o cerem acum rămîne o opţiune riscantă ce poate da naştere la neînţelegere.

Ge-stell se cheamă acel ceva care strînge laolaltă şi care e propriu constrîngerii *(Stellen)* ce-l constrînge pe om, adică îl expune cererii insistente de a se livra scoaterii din ascundere a realului, ca situare disponibilă, şi anume în modalitatea supunerii la comandă. *Ge-stell* se cheamă modalitatea scoaterii din ascundere care domneşte în esenţa tehnicii moderne şi care nu este ea însăşi ceva de ordinul tehnicului. Tehnicului îi aparţine în schimb tot ce cunoaştem sub forma ansamblurilor de tije, de pistoane şi de alte utilaje, deci elementele constitutive ale unui montaj. Însă acesta se înscrie, împreună cu elementele constitutive menţionate, în domeniul muncii tehnice, care se supune întotdeauna doar cererii insistente de livrare ce decurge din *Ge-stell;* dar munca tehnică nu constituie niciodată *Gestell*-ul însuşi, şi cu atît mai puţin nu este ea cea care îl produce.

În cuvîntul *Ge-stell*, verbul *stellen* nu înseamnă doar „insistentă cerere de livrare"; el trebuie să păstreze totodată sugestia unui alt *Stellen* din care provine, şi anume sugestia acelui *Her-stellen* — „punere aici", „pro-ducere" — şi *Dar-stellen* — „punere în faţa ochilor" — care, în sensul lui ποίησις, face să iasă la iveală, în starea de neascundere, ceea ce urmează să ajungă la prezenţă. Această „punere aici" *(Her-stellen)* care scoate

la iveală, de pildă, instalarea *(Aufstellen)* unei statui în spaţiul templului şi, pe de altă parte, acţiunea-de-a-supune-la-comandă *(Bestellen)*, care se constituie în insistenta cerere de livrare, sînt, ce-i drept, fundamental diferite şi rămîn totuşi, în esenţa lor, înrudite. Amîndouă sînt moduri ale scoaterii din ascundere, ale acelei ἀλήθεια. În *Ge-stell* survine starea de neascundere în conformitate cu care activitatea tehnicii moderne scoate din ascundere realul ca situare-disponibilă. De aceea, starea de neascundere nu este numai o făptuire umană, şi nici doar un simplu mijloc în cadrul unei asemenea făptuiri. O determinare a tehnicii care nu este decît instrumentală, sau [20] care nu este decît antropologică, îşi pierde din principiu valabilitatea; ea nu poate fi completată printr-o explicaţie metafizică sau religioasă, care nu vine decît să i se adauge.

Ce-i drept, rămîne adevărat că omul epocii tehnice este expus, într-un mod deosebit de accentuat, cererii insistente de a se livra scoaterii din ascundere. Această scoatere din ascundere vizează mai întîi natura ca principal depozitar al rezervelor de energie. Ca atare, acel comportament al omului care tinde să supună la comandă se arată mai întîi în apariţia ştiinţelor exacte ale naturii din epoca modernă. Modul lor de reprezentare hăituieşte natura ca şi cum ea ar fi o interacţiune calculabilă de forţe. Fizica modernă nu este o fizică experimentală prin aceea că foloseşte aparate menite să interogheze natura, ci invers: în măsura în care fizica — încă de la nivelul purei teorii — constrînge natura să se prezinte ca o interacţiune calculabilă de forţe; de aceea experimentul este şi el „supus comenzii", şi anume pentru a vedea dacă şi în ce fel natura astfel constrînsă îşi face apariţia.

Însă ştiinţa naturii de tip matematic s-a născut cu aproape două veacuri înaintea tehnicii moderne. Cum se explică atunci că tehnica modernă a şi reuşit să o pună în serviciul ei? Faptele par să dovedească contrariul. Tehnica modernă a luat avînt abia atunci cînd

a putut să se bazeze pe ştiinţele exacte ale naturii. Judecat din punct de vedere al istoriei curente *(historisch)*, acest lucru rămîne corect. Gîndit însă din punct de vedere al Istoriei *(geschichtlich)*, această afirmaţie nu surprinde adevărul.[8]

Teoria naturii care are la bază fizica modernă nu pregăteşte numai apariţia tehnicii, ci chiar pe cea a esenţei tehnicii moderne. Căci strîngerea-laolaltă cu insistenta ei cerere de livrare întru scoaterea din ascundere care supune comenzii se manifestă deja în fizică. Dar în fizică, ea nu iese încă în evidenţă în mod special. Fizica modernă este vestitorul, necunoscut încă în provenienţa sa, a *Ge-stell*-ului. Esenţa tehnicii moderne se ascunde încă multă vreme, chiar şi acolo unde au fost inventate motoare, [21] unde electrotehnica este în plin avînt şi unde tehnica atomică a făcut deja primii săi paşi.

În tot ceea ce fiinţează, şi nu numai în tehnica modernă, esenţialul iese la iveală cel mai tîrziu. Însă din punctul de vedere al acţiunii sale determinante, esenţialul este acel ceva care le precede pe toate celelalte; el rămîne astfel ceea ce este cel mai timpuriu. Gînditorii greci ştiau deja acest lucru, atunci cînd spuneau: „Acel ceva care, în privinţa acţiunii sale determinante, apare mai devreme, ni se reveleazā nouă, oamenilor, mai tîrziu". Omului, timpuriul iniţial i se arată abia la urmă. De aceea, în domeniul gîndirii, efortul de a gîndi în chip mai originar ceea ce a fost gîndit la origini, nu reprezintă voinţa absurdă de a înnoi ceva trecut, ci disponibilitatea lucidă a mirării în faţa a ceea ce vine dinspre acel timpuriu.

Pentru istoria curentă, ştiinţele moderne ale naturii îşi au începutul în secolul XVII. În schimb, tehnica motoarelor se dezvoltă abia în a doua jumătate a secolului XVIII. Dar tehnica modernă, deci ceea ce pentru concepţia istorică curentă este elementul care apare mai tîrziu, reprezintă, din perspectiva esenţei care o domină, şi deci a Istoriei, elementul mai timpuriu.

Dacă fizica modernă trebuie, într-o măsură mereu crescîndă, să se împace cu ideea că domeniul ei de reprezentare rămîne de neintuit, atunci această renunțare nu este impusă de vreo comisie de cercetători. Renunțarea este cu insistență cerută de acțiunea determinantă a *Ge-stell*-ului, care reclamă posibilitatea ca natura, devenită situare-disponibilă, să fie supusă comenzii. Iată de ce fizica, chiar dacă s-a retras din reprezentarea care pînă de curînd a fost singura valabilă, reprezentare orientată doar către obiecte, nu poate nicicînd renunța la un lucru anume: ca natura să apară într-un mod care să poată fi stabilit pe calea calculului și să rămînă, sub forma unui sistem de informații, în sfera supunerii-la-comandă. Acest sistem se determină, apoi, pornind de la o concepție încă o dată modificată asupra cauzalității. O asemenea cauzalitate nu mai are acum nici caracterul de acțiune producătoare care face să vină *(hervorbringendes Veranlassen)*, nici nu mai este de tipul cauzei *efficiens*, și cu atît mai puțin de tipul cauzei *formalis*. Cauzalitatea se reduce, probabil, la o apariție — obținută printr-o insistentă cerere de livrare — a unor situări-disponibile care urmează să fie, simultan sau succesiv, depozitate și puse în siguranță. [22] Acestei atrofieri a cauzalității i-ar corespunde procesul progresivei împăcări cu ideea că domeniul de reprezentare al fizicii moderne rămîne de neintuit, proces pe care Heisenberg l-a descris într-un mod atît de impresionant în conferința sa (W. Heisenberg, *Das Naturbild in der heutigen Physik*/„Imaginea naturii în fizica de azi", în *Die Künste im technischen Zeitalter*/„Artele în epoca tehnică", München, 1954, pp. 43 ș. urm.).

Tocmai datorită faptului că esența tehnicii moderne rezidă în *Ge-stell*, tehnica este obligată să folosească știința exactă a naturii. În felul acesta ia naștere impresia înșelătoare că tehnica modernă nu este altceva decît știință a naturii aplicată. Această impresie se poate menține doar atîta vreme cît nu au fost suficient

cercetate nici proveniența esenței științei moderne și, cu atît mai puțin, esența tehnicii moderne.

Ne întrebăm asupra tehnicii pentru a putea scoate la lumină relația noastră cu esența ei. Esența tehnicii moderne se arată în ceea ce numim *Ge-stell*. Dar indicarea acestui fapt nu este încă nicidecum răspunsul la întrebarea privitoare la tehnică, dacă a răspunde înseamnă: a corespunde, adică a corespunde esenței acelui lucru asupra căruia stăruie întrebarea noastră.

Oare încotro sîntem purtați, dacă facem un pas mai departe, întrebîndu-ne ce este *Ge-stell*-ul ca atare? Nu este nimic tehnic, nimic de tipul unei mașini. *Ge-stell*-ul este modul în care realul iese din ascundere cu situare-disponibilă. Ne mai punem și această întrebare: oare survine această scoatere din ascundere undeva dincolo de orice activitate umană? Nu. Dar ea nu survine nici numai *în* om și nici, într-o manieră hotărîtoare *prin intermediul* lui.

Ge-stell-ul este elementul ce strînge laolaltă, propriu constrîngerii care-l constrînge pe om să scoată realul din ascundere în modalitatea supunerii-la-comandă, transformînd realul în situare-disponibilă.* Expus insistentei cereri de a se livra pe sine, omul se situează în domeniul esenței care este proprie *Ge-stell*-ului. De vreme ce omul se află în sfera *Ge-stell*-ului, el nu mai e liber să-și aleagă raportarea la acesta. De aceea, întrebarea privitoare la felul în care trebuie să ne raportăm la esența tehnicii apare în *această* formă, întotdeauna prea tîrziu. [23] În schimb, nu apare niciodată prea tîrziu întrebarea dacă noi ne concepem anume ca fiind aceia a căror acțiune este — cînd în mod evident, cînd pe ascuns — expusă insistentei cereri de livrare pe care o aduce cu sine *Ge-stell*-ul. Dar mai ales între-

---

* *Das Ge-stell ist das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen.*

barea dacă şi cum anume ne angajăm în chiar acel ceva în care fiinţează *Ge-stell*-ul însuşi — această întrebare nu apare niciodată prea tîrziu.

Esenţa tehnicii moderne îl aduce pe om pe calea acelei scoateri din ascundere prin care realul devine pretutindeni, mai mult sau mai puţin sesizabil — situare-disponibilă. „A aduce pe un drum" se spune în limba noastră *schicken*, „a pune în ordine". Această punere în ordine *(Schicken)* care strînge laolaltă, care îl aduce pe om pe un drum al scoaterii din ascundere, noi o numim *Geschick*, „destin", „ansamblu al punerilor în ordine".[9] Pornind de aici se determină esenţa întregii Istorii *(Geschichte)*. Ea nu este nici simplul obiect al istoriei curente *(Historie)*, nici simplul rezultat al activităţii umane. Această activitate ajunge să ţină de Istorie abia în măsura în care este legată de destin (v. *Vom Wsen der Wahrheit*/ „Despre esenţa adevărului", 1930; ed. I, 1943, pp. 16 ş. urm.). Şi abia coborîrea destinului în reprezentarea obiectualizantă face accesibil Istoricul ca obiect pentru istoriografie, adică pentru o ştiinţă; şi, abia pornind de aici, face posibilă echivalarea uzuală a Istoricului cu istoricul curent.

În calitatea sa de insistentă cerere de livrare întru supunerea-la-comandă, *Ge-stell*-ul trimite, punînd în ordine, într-o modalitate a scoaterii din ascundere. Ca orice modalitate a scoaterii din ascundere, *Ge-stell*-ul este o punere în ordine instituită de destin *(eine Schikkung des Geschickes)*. În sensul menţionat, pro-ducerea, ποίησις, este de asemenea destin, „ansamblu al punerilor în ordine".

Starea de neascundere a ceea ce este urmează întotdeauna o cale a scoaterii din ascundere. Omul este întotdeauna dominat de destinul scoaterii din ascundere. Dar acest destin nu este niciodată fatalitatea unei constrîngeri. Pentru că omul devine liber abia atunci cînd aparţine domeniului destinului, devenind în felul acesta cineva care ascultă, şi nu cineva care este ascultător *(ein Hörender, nicht aber ein Höriger)*.

În chip originar, esenţa libertăţii nu este tributară Voinţei, şi cu atît mai puţin cauzalităţii vrerii umane.[10] Libertatea ţine sub cîrmuire spaţiul liber în sensul de ceea ce e luminat, [24] adică de ceea ce este scos din ascundere. Survenirea scoaterii din ascundere, adică a adevărului, este aceea faţă de care libertatea se află în înrudirea cea mai apropiată şi cea mai intimă. Oice scoateredin ascundere se înscrie într-o adăpostire şi ascundere. Ceea ce este ascuns şi ceea ce se ascunde mereu este ceea ce eliberează – misterul. Orice scoatere din ascundere provine din spaţiul liber, merge către spaţiul liber şi poartă în spaţiul liber. Libertatea spaţiului liber nu constă nici în independenţa arbitrariului, nici în dependenţa de simple legi. Libertatea este ceea ce ascunde luminînd, este cea în al cărei cerc de lumină flutură acel văl ce învăluie tot ce există în chip esenţial în adevăr, şi este cea care face ca acel văl să apară drept cel ce învăluie. Libertatea este domeniul destinului care de fiecare dată aduce o scoatere din ascundere pe drumul ei.

Esenţa tehnicii moderne rezidă în *Ge-stell*. Acesta se înscrie în destinul scoaterii din ascundere. Propoziţiile acestea spun altceva decît vorbele atît de des auzite, cum că tehnica ar fi soarta epocii noastre, unde „soarta" înseamnă inevitabilul unei evoluţii care nu poate fi modificată.

Dacă meditâm însă la esenţa tehnicii, atunci înţelegem *Ge-stell*-ul ca pe un destin al scoaterii din ascundere. În felul acesta ne şi situăm în spaţiul liber al destinului care nu ne închide nicidecum în constrîngerea oarbă de a practica tehnica la voia întîmplării sau, ceea ce rămîne acelaşi lucru, să ne ridicăm fără vlagă împotriva ei şi să o condamnăm ca pe o operă a diavolului. Dimpotrivă: dacă ne deschidem anume *esenţei* tehnicii, ne găsim pe neaşteptate preluaţi într-o revendicare eliberatoare.

Esenţa tehnicii rezidă în *Ge-stell*. Acţiunea determinantă a *Ge-stell*-ului face parte din destin. Datorită fap-

tului că acest destin îl aduce pe om întotdeauna pe un drum al scoaterii din ascundere, omul, aşezat pe acest drum, se află mereu în pericolul de a urmări şi de a practica numai ceea ce a fost scos din ascundere prin itermediul supunerii-la-comandă şi de a-şi stabili, pornind de aici, toate normele. În felul acesta se închide accesul la posibilitatea ca omul să se angajeze mai degrabă, şi mai mult, şi mereu mai originar, în esenţa a ceea ce nu e ascuns şi a stării sale de neascundere, pentru ca astfel să-şi cunoască apartenenţa necesară la scoaterea din ascundere ca fiind însăşi esenţa sa. [25]

Aşezat între aceste două posibilităţi, omul este periclitat pornind de la destin. Destinul scoaterii din ascundere este, ca atare, în fiecare dintre modalităţile sale, şi de aceea în chip necesar, *un pericol.*

În orice mod ar acţiona destinul scoaterii din ascundere, starea de neascundere, în care se arată de fiecare dată tot ce este, conţine în sine pericolul ca omul să se înşele în privinţa a ceea ce este neascuns şi să-l interpreteze greşit. Astfel, acolo unde tot ceea ce urmează să ajungă la prezenţă apare în lumina corelaţiei cauză-efect, chiar şi imaginea lui Dumnezeu îşi poate pierde tot ce este sfînt şi înalt, îşi poate pierde misterul depărtării sale. În lumina cauzalităţii, Dumnezeu poate să decadă la rang de cauză, devenind *causa efficiens.* El ajunge atunci, chiar şi în cadrul teologiei, Dumnezeul filozofilor, şi anume al acelora care determină ceea ce este neascuns şi ceea ce este ascuns în funcţie de cauzalitatea facerii, fără să mediteze vreodată la provenienţa esenţei acestei cauzalităţi.

De asemenea, starea de neascundere potrivit căreia natura se prezintă ca o interacţiune calculabilă de forţe poate, de bună seamă, să permită constatări corecte; dar tocmai în virtutea acestor succese se poate menţine pericolul ca în tot ceea ce este corect să se sustragă ceea ce este adevărat.

Destinul scoaterii din ascundere nu este în sine un pericol oarecare, ci însuşi pericolul.

Iar atunci cînd destinul acţionează în modalitatea *Ge-stell*-ului, atunci el este pericolul cel mai mare. Şi el ni se înfăţişează sub două aspecte. Atunci cînd ceea ce este neascuns nu mai este pentru om nici măcar obiect *(Gegenstand)*, ci exclusiv o situare-disponibilă *(Bestand)*[11], iar omul, situat în acest spaţiu din care obiectele au dispărut, nu mai este decît cel-ce-supune-comenzii-sale situarea-disponibilă *(der Besteller des Bestandes)* — atunci omul se mişcă de-a dreptul pe marginea prăpastiei; ajuns aici, el însuşi nu mai poate fi luat decît drept situare-disponibilă. Şi tocmai omul ameninţat astfel nu-şi mai încape în piele, ca şi cum ar fi stăpînul pămîntului. [26] În felul acesta se răspîndeşte impresia că tot ce se întîlneşte nu există decît în măsura în care este rezultatul unei activităţi umane. Această impresie dă naştere la o ultimă aparenţă înşelătoare. Potrivit acestei aparenţe, omul se întîlneşte pretutindeni numai cu sine însuşi. Heisenberg a arătat cu deplină îndreptăţire că omului de astăzi realul trebuie să i se prezinte în acest fel (*op. cit.*, pp. 60 ş. urm.). *Dar, în realitate, omul nu se mai întîlneşte astăzi nicăieri cu sine însuşi, adică cu esenţa sa.* Omul se află atît de hotărîtor în trena insistentei cereri de a se livra, proprie *Ge-stell*-ului, încît el nu îl sesizează pe acesta ca pe o exigenţă, se pierde din vedere pe sine ca cel căruia i se adresează exigenţa, şi astfel ignoră şi orice modalitate care i-ar putea spune în ce măsură el ec-sistă — pornind de la esenţa sa — în sfera unui apel, motiv pentru care nici *nu poate vreodată* să se întîlnească nemijlocit cu sine însuşi.

Dar *Ge-stell*-ul îl periclitează pe om nu numai în relaţia cu sine însuşi şi cu tot ce este. În calitate de destin, *Ge-stell*-ul trimite înspre scoaterea din ascundere de tipul supunerii-la-comandă. Acolo unde domneşte acest tip de scoatere din ascundere este înlăturată orice altă posibilitate a scoaterii din ascundere. *Ge-stell*-ul ascunde mai ales acea scoatere din ascundere care, în sensul lui ποίησις, face să iasă la iveală şi pro-duce

ceea ce urmează să ajungă la prezenţă. În comparaţie cu această altă scoatere din ascundere, constrîngerea care cere cu insistenţă livrarea obligă la raportarea opus-orientată faţă de ceea ce este. Acolo unde acţionează *Ge-stell*-ul, dirijarea şi asigurarea situării-disponibile îşi pune amprenta pe orice scoatere din ascundere. Ele împiedică chiar şi ieşirea la iveală a propriei lor trăsături fundamentale, şi anume a acestei scoateri din ascundere ca fiind o scoatere din ascundere.

Aşadar, *Ge-stell*-ul care cere cu insistenţă livrarea nu se mulţumeşte să ascundă o modalitate anterioară scoaterii din ascundere, în speţă pro-ducerea, ci el ascunde scoaterea din ascundere ca atare şi, o dată cu ea, acel ceva în care survine starea de neascundere, adică adevărul.

Ge-stell-ul blochează atît strălucirea cît şi acţiunea determinantă a adevărului.

Destinul care trimite în supunerea-la-comandă este, aşadar, cel mai mare pericol. Nu tehnica este elementul periculos. Nu există o demonie a tehnicii. [27] Există în schimb misterul esenţei ei. Ca *un* destin al scoaterii din ascundere, esenţa tehnicii reprezintă pericolul. Semnificaţia schimbată a cuvîntului *Ge-stell* ne devine poate acum ceva mai familiară, dacă-l gîndim pe *Ge-stell* în sensul de „destin“ şi de „pericol“.

Ameninţarea la care este expus omul nu provine în primul rînd de la maşinile şi aparatele tehnicii, al căror efect ar putea fi, de bună seamă, mortal. Adevărata ameninţare l-a şi atacat pe om în esenţa sa. Dominaţia *Ge-stell*-ului ameninţă cu posibilitatea ca omului să-i fie refuzat să poposească într-o scoatere din ascundere mai originară şi să descopere chemarea unui adevăr mai apropiat de început.

Deci acolo unde stăpîneşte *Ge-stell*-ul, există *pericol* în sensul cel mai înalt.

Însă acolo unde există pericolul
Se iveşte şi ceea ce aduce salvarea.

Să meditām atent la vorba lui Hölderlin. Ce înseamnă „a salva?" Îndeobşte credem că nu înseamnă decît a prinde în ultimă clipă ceea ce este ameninţat să dispară şi a-i asigura modul de existenţă de pînă acum. Însă „a salva" spune mai mult. „A salva" înseamnă „a aduce în esenţă", pentru ca abia în felul acesta esenţa să ajungă la strălucirea care-i este proprie. Dacă esenţa ehnicii, adică *Ge-stell*-ul, este cel mai mare pericol, şi dacă totodată vorba lui Hölderlin spune ceva adevărat, atunci domnia *Ge-stell*-ului nu se poate epuiza în faptul că întreaga luminare pe care o aduce cu sine orice scoatere din ascundere, şi deci întreaga strălucire a adevărului, devin inaccesibile. Dimpotrivă, atunci însăşi esenţa tehnicii trebuie să adăpostească în sine ivirea a ceea ce este salvator. Însă atunci o înţelegere adecvată a ceea ce este *Ge-stell*-ul ca destin al scoaterii din ascundere nu ar putea oare să facă în aşa fel încît ceea ce este salvator să apară în toată strălucirea sa?

În ce măsură, acolo unde este pericol, se iveşte şi ceea ce este salvator? Acolo unde se iveşte un lucru, acolo este el înrădăcinat, acolo îşi începe el dezvoltarea. O asemenea înrădăcinare şi dezvoltare se petrec pe ascuns, în linişte, şi la vremea lor. [28] Însă, potrivit vorbei poetului, noi nu ne putem aştepta ca, în mod nemijlocit şi pe nepregătite, să sesizăm, acolo unde apare pericolul, ceea ce este salvator. De aceea trebuie, în prealabil, să ne gîndim în ce măsură ceea ce este salvator îşi află rădăcinile cele mai adînci în cel mai mare pericol — adică în acţiunea determinantă a *Ge-stell*-ului —, şi se dezvoltă pornind tocmai de aici. Pentru a ne gîndi la toate acestea, este necesar să facem un ultim pas pe drumul nostru, pentru a putea privi pericolul cu sporită luciditate. Ca atare, trebuie să ne punem încă o dată întrebarea privitare la tehnică. Căci, potrivit celor spuse, ceea ce este salvator se înrădăcinează şi se dezvoltă în chiar esenţa tehnicii.

Dar cum am putea noi distinge, în esenţa tehnicii, ceea ce este salvator, atîta vreme cît nu ne gîndim în care sens al cuvîntului „esenţă“ este de fapt *Gestell*-ul esenţa tehnicii?

Pînă acum am înţeles să folosim cuvîntul „esenţă“ cu semnificaţia lui curentă. În limbajul didactic al filozofiei, esenţă înseamnă *ceea ce* este un lucru, în latină *quid. Quidditas (die Was-heit)* ne oferă răspunsul la întrebarea privitoare la esenţă. Ceea ce revine de pildă tuturor speciilor de arbori — stejarului, fagului, mesteacănului, bradului — este aceeaşi „arboreitate“. De vreme ce este genul comun, universalul, arboreitatea cuprinde arborii reali şi posibili. Dar oare reprezintă esenţa tehnicii, în speţă *Ge-stell*-ul, genul comun pentru tot ce este de natură tehnică? Dacă ar fi aşa, atunci turbina cu aburi, staţia de radio-emisie, ciclotronul ar fi, fiecare în parte, un *Ge-stell*. Dar aici cuvîntul *Gestell* nu semnifică un instrument sau un aparat. În şi mai mică măsură el semnifică conceptul general al unor asemenea situări disponibile. Maşinile şi aparatele sînt tot atît de puţin cazuri particulare şi tipuri de *Ge-stell*, pe cît este omul de la pupitrul de comandă şi inginerul din biroul de proiectare. E drept că toate acestea fac parte, fiecare în felul lor — şi anume ca parte componentă a unei situări-disponibile, ca situare disponibilă însăşi, precum şi ca cel-care-supune-comenzii — din *Ge-stell*; şi totuşi acesta nu reprezintă niciodată esenţa tehnicii în sensul unui gen. *Ge-stell*-ul este o modalitate destinală a scoaterii din ascundere, şi anume aceea care cere cu insistenţă livrarea. Scoaterea din ascundere care pro-duce, ποίησις, este de asemenea o atare modalitate destinată. [29] Dar aceste două modalităţi nu sînt tipuri care, în sfera conceptului de scoatere din ascundere, stau pe acelaşi plan. Scoaterea din ascundere este acel destin care, de fiecare dată, se împarte, dintr-o dată şi într-o manieră inexplicabilă pentru gîndire, în actul scoaterii din ascundere care pro-duce şi în scoaterea din ascundere care

cere cu insistenţă livrarea, repartizîndu-se omului. Scoaterea din ascundere care cere cu insistenţă livrarea îşi are provenienţa destinală în scoaterea din ascundere care pro-duce. Însă totodată *Ge-stell*-ul împiedică în mod destinal accesul de ποίησις.

Aşadar *Ge-stell*-ul, ca unul din destinele scoaterii din ascundere, este, ce-i drept, esenţa tehnicii, dar niciodată esenţa în sensul de „gen“ şi *esentia*[12]. Dacă luăm în consideraţie acest lucru, atunci sîntem frapaţi de ceva uimitor: tocmai tehnica este cea care ne pretinde să gîndim într-un alt sens ceea ce se înţelege îndeobşte prin „esenţă“ *(Wesen)*. Însă în ce sens?

Cînd spunem *Hauswesen* („gospodărie“) sau *Staatswesen* („organism statal“), nu avem în vedere caracterul general al unui gen, ci modul în care casa şi statul se gospodăresc, se administrează, se dezvoltă şi decad. Este vorba de felul în care ele fiinţează *(wie sie wesen)*. În poezia *Gespenst and der Kanderer Strasse*/„Fantoma din strada Kanderer“, pe care Goethe o îndrăgea cu deosebire, J.P. Hebel foloseşte vechiul cuvînt *die Weserei*; acest cuvînt înseamnă „primărie“, în măsura în care acolo viaţa comunităţii se strînge laolaltă şi existenţa sătească se perpetuează, adică fiinţează durabil *(west)*. Substantivul *Wesen* este un derivat al verbului *wesen*. Înţeles ca verb, *wesen* înseamnă acelaşi lucru ca *währen*, „a dăinui“; şi aceasta nu numai din punct de vedere al sensului, ci şi în ce priveşte formarea fonetică a cuvîntului. Deja Socrate şi Platon gîndesc esenţa *(Wesen)* a ceva ca ceea ce fiinţează în chip esenţial *(als das Wesende)*, în sensul a ceea ce dăinuie. Dar ei gîndesc ceea ce dăinuie ca ceea ce dăinuie la nesfîrşit (ἀεὶ ὄν), iar ceea ce dăinuie la nesfîrşit este descoperit de ei în acel ceva care se menţine nealterat în orice lucru existent. Acest ceva care se menţine, ei îl descoperă în „aspect“ *(Aussehen)* — εἶδος, ἰδέα —, de pildă în ideea de „casă“.

În această idee se înfăţişează acel ceva care este prezent în toate lucrurile de acelaşi tip. Casele reale şi

posibile sînt în schimb, fiecare în parte, variante schimbătoare şi trecătoare ale „ideii" şi, de aceea, ele fac parte din ceea ce nu dăinuie. [30]

Însă nu se va putea niciodată justifica faptul că ceea ce dăinuie trebuie să rezide numai şi numai în ceea ce Platon gîndeşte ca fiind ἰδέα, Aristotel ca fiind τὸ τί ἦν εἶναι („ceea ce orice lucru era deja"), iar metafizica, în cele mai variate interpretări ale ei, ca fiind *essentia*. Tot ce fiinţează în chip esenţial dăinuie. Dar oare ceea ce dăinuie e numai ceea ce dăinuie la nesfîrşit? Oare esenţa tehnicii dăinuie în sensul dăinuirii la nesfîrşit a unei idei care pluteşte deasupra a tot ce ţine de domeniul tehnicii, născîndu-se astfel impresia că numele „tehnică" desemnează o abstracţie mitică? Modul în care fiinţează tehnica nu se poate deduce decît din acea dăinuire la nesfîrşit în care survine *Ge-stell*-ul ca un destin al scoaterii din ascundere. Goethe foloseşte o dată (*Die Wahlverwandtschaften*/„Afinităţi elective", partea a II-a, cap. X, în nuvela *Die wunderlichen Nachbarskinder*/„Ciudaţii copii din vecini"), în locul cuvîntului *fortwähren* („a dăinui la nesfîrşit"), misteriosul cuvînt *fortgewähren* („a continua să acorzi"). Auzul său surprinde aici *währen* („a dăinui") şi *gewähren* („a acorda") într-o armonie neexprimată. Însă dacă acum gîndim mai profund decît s-a gîndit pînă astăzi ce anume dăinuie de fapt — şi care este poate singurul lucru ce dăinuie — atunci putem spune: *Dăinuie numai ceea ce este acordat. Ceea ce dăinuie dintru început provenind din timpuriu este tocmai ceea ce acordă.*

Ca cel ce fiinţează în tehnică în chip esenţial, *Ge-stell*-ul este cel care dăinuie. Acţionează oare *Ge-stell*-ul în sensul celui care acordă? Iarăşi întrebarea pare să fie o eroare evidentă. Căci după toate cele spuse, *Ge-stell*-ul este un destin ce strînge laolaltă în scoaterea din ascundere care cere cu insistenţă livrarea. A cere cu insistenţă livrarea ese orice altceva, dar nu o acordare *(Gewähren)*. Şi, într-adevăr, aşa par să fie cîtă vreme nu luăm seama la faptul că cererea insistentă

de livrare în vederea supunerii-la-comandă a realului devenit situare-disponibilă, rămîne tot o punere în ordine prin care omul este adus pe una dintre căile scoaterii din ascundere. În calitate de destin, ceea ce fiinţează în chip esenţial în tehnică îl aşază pe om într-un spaţiu pe care omul nu-l poate nici inventa şi nici nu-l poate crea pornind de la sine; [31] căci un om care ar fi om pornind doar de la sine, nu poate exista.

Însă dacă acest destin, adică *Ge-stell*-ul, este cel mai mare pericol, nu numai pentru fiinţa omului, ci pentru orice scoatere din ascundere ca atare, atunci poate oare această punere în ordine să se mai cheme o acordare? Bineînţeles — şi mai ales atunci cînd ceea ce salvează trebuie să se ivească chiar înăuntrul acestui destin. Orice destin al unei scoateri din ascundere survine din actul acordării *(Gewähren)* şi ca o acordare. Căci abia această acordare îi conferă omului participarea la actul scoaterii din ascundere, de care are nevoie scoaterea din ascundere ca eveniment ce revelează ceea ce este propriu *(Ereignis)*[13]. Omul, ca cel de care este nevoie în acest fel, este pus în slujba *(vereignet)* adevărului, deci a evenimentului care revelează ceea ce este propriu. Ceea ce acordă, ceea ce trimite într-un fel sau altul în scoaterea din ascundere, este ceea ce salvează. Căci acest ceva care salvează îl lasă pe om să pătrundă în suprema demnitate a esenţei sale, şi să poposească în această demnitate. Demnitatea rezidă în păzirea stării de neascundere şi, o dată cu ea şi mai înainte, a stării de ascundere a tot ce, pe acest pămînt, este de ordinul esenţei. Tocmai în *Ge-stell*, care ameninţă în atitudinea supunerii-la-comandă — aparent singura modalitate a scoaterii din ascundere — şi care în felul acesta îl împinge pe om în pericolul abandonării esenţei sale libere, deci tocmai în acest pericol extrem, iese la iveală cea mai intimă şi indestructibilă apartenenţă a omului la acel ceva care acordă *(das Gewährende)*, cu condiţia ca noi, în ceea ce ne priveşte, să începem a lua seama la esenţa tehnicii.

Astfel — şi lucrul acesta îl bănuim cel mai puţin — tot ceea ce este în chip esenţial propriu tehnicii adăposteşte în sine posibila apariţi a ce salvează.

De aceea, faptul de care depinde totul este ca noi să gîndim la această posibilă apariţie şi s-o păzim cu gîndul la ea. Cum să procedăm? Privind, înainte de toate, ceea ce este esenţial în tehnică, şi nu rămînînd fixaţi doar asupra a ceea ce e de ordinul tehnicului. Atîta vreme cît ne reprezentăm tehnica drept un instrument, rămînem prinşi în voinţa de a o stăpîni. Trecem astfel pe lîngă esenţa tehnicii. Dacă ne întrebăm însă în ce fel fiinţează în chip esenţial instrumentalul ca o formă a cauzalului, atnci aflăm că tot ceea ce fiinţează în chip esenţial în tehnică este destin al unei scoateri din ascundere. [32]

Dacă în cele din urmă luăm în consideraţie că esenţialul esenţei *(das Wesende des Wesens)* se împlineşte în „ceea ce acordă", acesta avînd nevoie de om în vederea participării sale la actul scoaterii din ascundere, atunci vedem că:

Esenţa tehnicii este, într-un sens înalt, ambiguă. O asemenea ambiguitate trimite în misterul oricărei scoateri din ascundere, adică în misterul adevărului.[14]

Pe de o parte, *Ge-stell*-ul cere cu insistenţă livrarea întru furia supunerii-la-comandă, care împiedică pătrunderea oricărei priviri în scoaterea din ascundere ca revelare a ceea ce este propriu, ameninţînd astfel din temelii raportarea la esenţa adevărului. Pe de altă parte, *Ge-stell*-ul se împlineşte la rîndul său în acel ceva care acordă, acesta lăsîndu-l pe om să dăinuie în *Ge-stell*, deocamdată lipsit de înţelegere, dar poate în viitor mai plin de înţelegere pentru menirea sa: a adeveri şi a păstra esenţa adevărului. Numai astfel poate apărea ceea ce salvează.

Elanul de nestăvilit al supunerii-la-comandă şi discreţia a ceea ce salvează trec unul pe lîngă altul aşa cum, pe bolta cerului, mersul a două stele care nu se

întîlnesc. Dar acest mers al lor este latura ascunsă a apropierii dintre ele.

Dacă luăm aminte la esenţa ambiguă a tehnicii, atunci vedem constelaţia, traiectoria stelară a misterului.

Întrebarea privitoare la tehnică este întrebarea privitoare la constelaţia în care se împlinesc scoaterea din ascundere şi ascunderea, deci în care se împlineşte tot ce există în chip esenţial în adevăr.

Însă la ce ne serveşte privirea aruncată în constelaţia adevărului? Privirea nastră scrutează pericolul şi astfel surprindem ivirea a ceea ce este salvator.

Dar în felul acesta nu sîntem încă salvaţi. Sîntem însă îndemnaţi să aşteptăm, sperînd, în lumina crescîndă a ceea ce salvează. Cum să facem acest lucru? Aici, şi acum, şi în sfera noastră modestă, ocrotind, în ivirea sa, ceea ce salvează. Aceasta implică şi faptul de a nu pierde niciodată din vedere extremul pericol. [33]

Ceea ce este esenţial în tehnică periclitează actul scoaterii din ascundere, aduce cu sine pericolul ca orice scoatere din ascundere să se limiteze la supunerea-la-comandă, făcînd astfel ca totul să se înfăţişeze doar în starea de neascundere a situării-disponibile. Fapta umană nu se poate opune niciodată nemijlocit acestui pericol. Realizările omului nu pot niciodată să înlăture, singure, pericolul. Însă meditaţia umană poate să aibă în vedere că tot ce este salvator trebuie să fie de o esenţă mai înaltă, dar totodată înrudită cu ceea ce este ameninţat.

Ar fi poate atunci capabilă o scoatere din ascundere acordată mai de timpuriu să aducă ceea ce salvează la o primă strălucire, ivită în sînul pericolului care, în epoca tehnică, în loc să se arate, se ascunde din ce în ce mai mult?

Cîndva, nu numai tehnica purta numele de τέχνη. Cîndva se chema τέχνη şi acea scoatere din ascundere care scoate la iveală adevărul în lumina a ceea ce străluceşte.

Cîndva se chema τέχνη scoaterea la iveală a ceea ce este adevărat în sfera frumosului. Acea ποίησις pe care o puneau în joc artele frumoase se chema de asemenea τέχνη.

La începuturile destinului occidental, artele au ajuns în Grecia la nivelul cel mai înal al scoaterii din ascundere care le fusese lor acordată. Ei au adus la strălucire prezenţa zeilor şi, deopotrivă, dialogul destinului divin şi al celui uman. Iar arta nu se chema decît τέχνη. Ea era, în întregul ei, o scoatere din ascundere care se petrecea în multiple forme. Era „cucernică", πρόμος, adică supusă domniei adevărului şi menită să-l păstreze.

Artele nu îşi aveau originea în artistic. Operele de artă nu erau „gustate" estetic. Arta nu era un sector al creaţiei culturale.

Ce era arta? Ce a fost ea, poate numai pentru o scurtă vreme, dar pentru o vrem de excepţie? De ce purta ea numele umil de τέχνη? Deoarece era o scoatere din ascundere care „aducea aici" şi pro-ducea, şi care, de aceea, ţinea de ποίησις. Numele de ποίησις l-a primit pînă la urmă, ca pe un nume propriu, acea scoatere din ascundere care domină întreaga artă a frumosului — poezia, poeticul. [34]

Acelaşi poet de la care am auzit vorba:

Însă acolo unde există pericolul
Se iveşte şi ceea ce aduce salvarea.

ne spune:

... în chip poetic locuieşte omul pe acest pămînt.

Poeticul aduce adevărul în strălucirea a ceea ce Platon a numit în *Phaidros* τὸ ἐκφανέστατον, ceea ce iese la iveală strălucind cel mai pur. Poeticul străbate orice artă, orice scoatere din ascundere care aduce în sfera frumosului tot ceea ce fiinţează în chip esenţial.

Oare artele frumoase sînt chemate în scoaterea din ascundere de tip poetic? Oare scoaterea din ascundere le revendică într-un chip mai originar, pentru ca în felul acesta ele, în sfera care le este proprie, să ocrotească anume ivirea a ceea ce aduce salvarea, să retrezească şi să redea privirea îndreptată către ceea ce acordă, precum şi încrederea în această instanţă?

Nimeni nu poate şti dacă artei îi este acordată această supremă posibilitate a esenţei ei în sînul celui mai mare pericol. În schimb, putem să ne mirăm. Să ne mirăm de ce? Să ne mirăm de cealaltă posibilitate: în ciuda faptului că delirul tehnicii se întinde pretutindeni, poate să apară ziua cînd, prin tot ce e de ordinul tehnicului, esenţa tehnicii să înceapă să străbată şi să fiinţeze în revelarea proprie adevărului.

Datorită faptului că esenţa tehnicii nu e ceva de ordinul tehnicului, meditaţia esenţială asupra tehnicii şi disputa hotărîtoare cu tehnica trebuie să se petreacă într-un domeniu care pe de o parte să fie înrudit cu esenţa tehnicii şi care, pe de alta, să fie fundamental diferit de ea.

Un asemenea domeniu este arta. Dar arta nu e un asemenea domeniu decît atunci cînd, la rîndul ei, meditaţia artistică nu se închide în faţa constelaţiei adevărului pe care o are în vedere *întrebarea* noastră.

Întrebînd astfel, noi dăm mărturie pentru situaţia critică în care ne aflăm: excesul de tehnică ne împiedică să aflăm ceea ce este esenţial în tehnică, [35] aşa cum, de prea multă estetică, nu mai păstrăm ceea ce este esenţial în artă. Însă cu cît mai mult stăruie întrebarea noastră asupra esenţei tehnicii, cu atît mai misterioasă devine esenţa artei.

Cu cît ne apropiem mai mult de pericol, cu atît mai luminos încep să strălucească acele drumuri care poartă către ceea ce salvează. Cu atît mai stăruitoare devine întrebarea noastră. Căci în actul întrebării stă pioşenia gîndirii.[15]

NOTE

Acest text a fost prezentat de Heidegger sub forma unei conferinţe ţinute la 18 noiembrie 1953 în aula Institutului Politehnic din München, în seria de conferinţe intitulată *Artele în epoca tehnică*, serie organizată de Academia bavareză de arte frumoase. Textul a apărut tipărit în vol. III al revistei *Jahrbuch der Akademie*, München, 1954, pp. 70 ş. urm.

1. Distincţia pe care o face aici Heidegger între esenţa tehnicii şi formele ei de manifestare în cadrul tehnicii moderne ne interzice să vedem în persoana sa un simplu adversar al tehnicii care se ridică împotriva modernităţii de pe poziţiile unei „ontologii pastorale". Aici nu este vorba de o întoarcere la un „mod de producţie" revolut, ci de încercarea de a-l muta pe om dintr-o proastă aşezare faţă de lucruri şi faţă de sine însuşi. BIEMEL (1973, pp. 115–116) a arătat pe drept cuvînt că simpla încadrare a lui Heidegger în categoria adversarilor tehnicii nu reprezintă decît o simplificare în vederea obţinerii unei facile clasări. „Dacă se mai adaugă apoi şi termenul de iraţionalism, pentru a-l speria pe cît posibil pe cititor şi pentru a produce în acelaşi timp impresia că ţi-ai împlinit datoria de filozof critic, atunci judecata pare definitivă şi irevocabilă. Ce-i drept, acest procedeu dă greş atunci cînd te străduieşti să citeşti textul însuşi. Pentru că atunci îţi dai seama că aici nu este vorba de o preamărire sau demonizare a tehnicii, ci de surprinderea unei situaţii de fapt în mijlocul căreia ne aflăm şi căreia îi sîntem expuşi fără ca, pînă la urmă, s-o înţelegem. Interpretarea întreprinsă de Heidegger reprezintă încercarea unei asemenea înţelegeri (...). Nimic mai uşor decît să te îmbeţi de succesele tehnicii sau, indicînd aspectele ei negative, s-o condamni pur şi simplu. În întrebările formulate de Heidegger cu privire la esenţa tehnicii se întîmplă altceva, şi anume încercarea de a recunoaşte tehnicii rangul care i se cuvine."

2. Pentru sensul lui *Anwesen* a se vedea conferinţa lui Heidegger *Wissenschaft und Besinnung*, în *Vorträge und Aufsätze*, I, p. 42: „Gîndim *Anwesen* ca dăinuire a acelui lucru care, ajuns în starea de neascundere, rămîne aici". De asemenea *Der Spruch des Anaximander*, în *Holzwege*, *passim*.

Dificultăţile pe care le ridică traducerea lui *Anwesen* par insurmontabile. Iată comentariul lui DERRIDA (1972, p. 35)

pe marginea acestei probleme: „Chestiunea ar fi aici următoarea: cum să faci să treacă, sau mai degrabă ce s-a petrecut cînd am făcut să treacă în acel unic cuvînt latin — *prezență* — un întreg *sistem* diferențiat de cuvinte grecești și germane, un întreg *sistem de traducere* pe care îl implică limba heideggeriană *(ousia, parousia, Gegenwärtigkeit, Anwesen, Anwesenheit, Vorhandenheit* etc.)? Și aceasta, ținînd cont de faptul că cele două cuvinte grecești, precum și acelea care le sînt asociate, au deja în franceză traduceri încărcate de istorie (esență, substanță etc.). Dar mai ales, cum poți face să treacă în acest unic cuvînt *prezență*, deopotrivă prea bogat și prea sărac, *istoria* textului heideggerian care asociază sau disociază aceste concepte, într-o manieră subtilă și ordonată, de-a lungul unui itinerar care acoperă aproape patruzeci de ani?"

3. „*Ver-an-lassen* este mai activ decît *an-lassen*. Prefixul *ver-* îl «împinge», ca să spunem așa, pe «a lăsa» către «a face»" (Heidegger; *apud* A. Préau, nota 1, p. 16 din trad. fr. la *Vorträge und Aufsätze*, Paris, Gallimard, 1958).

4. V. UK, nota 5.

5. Pentru a defini esența tehnicii, Heidegger începe aici construirea unui *lanț semantic* al cărui element constant este radicalul *stell-* (o operație asemănătoare, vizînd însă esența operei de artă, în UK, pp. 67–70). Această suită de concepte care se va închide în cuvîntul *Ge-stell* (v. mai jos nota 7), și care își propune să configureze *instăpînirea* nefastă a omului asupra naturii, se deschide cu termenii *stellen* („a constrînge") și *bestellen* („a supune la comandă"). Sintagma „supunerea-la-comandă", prin care l-am redat pe *Bestellen*, trebuie în permanență înțeleasă într-un unic sens: ca încercare a omului de a-și aservi natura, de a o supune voinței sale.

6. Traducerea nu a putut surprinde aici jocul între *Bestand* și *Gegenstand*; dacă „situarea disponibilă" *(Bestand)* trimite la o situare *supusă* (voinței umane), „obiectul" *(Gegenstand)* reprezintă o neutră așezare „în fața" subiectului uman. Pentru o mai exactă plasare a acestei distincții într-un context istoric, a se vedea BIEMEL, 1973, p. 115: „Transformarea ființării într-o situare disponibilă determină o nouă epocă. Ea a fost precedată de epoca în care ființarea a devenit situare opusă și a fost concepută drept obiect.

Atîta vreme cît termenul opus omului *(das Gegenüber)* era și este un obiect (acest lucru s-a întîmplat abia în epoca

modernă, o dată cu determinarea omului ca subiect, pentru care termenul opus este obiect), obiectului i s-a mai recunoscut un oarecare caracter de sine stătător *(Eigenständigkeit)*. Vorbesc despre un *oarecare* caracter de sine stătător, deoarece, o dată cu transormarea omului ca subiect, acesta se concepe pe sine ca ceea ce constituie temeiul, cel puţin în ordinea cunoaşterii. În tehnica modernă survine însă o radicalizare. Aş formula-o astfel: nu ceea ce ţine de «a şti», ci ceea ce ţine de «a putea» trece în prim plan. Evident că «a putea» nu devine posibil decît prin intermediul lui «a şti». Dar ştiinţa este acum anume evaluată în raport cu ceea ce se poate realiza prin intermediul ei. «A putea» devine criteriul ştiinţei. «A putea» se concepe din ce în ce mai mult în sensul lui «a fi stăpîn» *(mächtig sein)*, iar a fi stăpîn trebuie să se arate în mod nemijlocit în puterea de dispunere. Acest lucru se petrece în *Bestand*, în «situarea disponibilă»."

Într-o primă variantă a scrierii sale, Heidegger a definit astfel sensul lui *Bestand*: *„Der Bestand besteht. Er besteht, sofern er auf ein Bestellen gestellt ist. In das Bestellen gewendet, ist er in das Verwenden gestellt. Das Verwenden stellt jegliches im vorhinein so, daß das Gestelle dem folgt, was erfolgt. So gestellt ist alles: in Folge von... Die Folge aber wird zum voraus als Erfolg bestellt. Der Erfolg ist jene Art von Folge, die selbst auf das Ergebnis weiterer Folgen abgestellt bleibt. Der Bestand besteht durch ein eigentümliches Stellen. Wir nennen es das Bestellen"*.

7. Deşi în continuare Heidegger enumeră cîteva dintre semnificaţiile umile ale cuvîntului *Gestell*, acesta trebuie privit ca o creaţie artificială a lui Heidegger, creaţie care nu mai are nimic comun cu felul în care apare cuvîntul în limbă. Pentru a marca această ruptură, Heidegger separă, ori de cîte ori invocă cuvîntul, prefixul de însumare *Ge-* de radicalul *stell*, lăsînd să se înţeleagă, prin analogie cu *Gebirg* şi *Gemüt*, că esenţa tehnicii moderne trebuie căutată în însumarea acţiunilor derivate din semantismele de „imobilizare" şi „constrîngere" ale radicalului *stell (stellen, nachstellen, bestellen)*, cît şi din cele care desemnează „producerea" unui lucru inexistent pînă atunci (în principal *her-stellen)*, fapt care trimite tehnica la *poiesis*.

BIRAULT (1978, p. 370) caută totuşi să stabilească o legătură între *Ge-stell*-ul heideggerian şi cuvîntul obişnuit din limbă *(Gestell)*: *„Ein Gestell*, în limba germană curentă, este

de pildă o capră de tăiat lemne, un şevalet, un soclu, o cercevea, o etajeră, raftul unei biblioteci, pe scurt, orice specie de montaj sau de armătură. *Das Ge-stell* desemnează aici esenţa tehnicii în strîngerea ei laolaltă, ca planificare, ordonare şi dispunere a lumii".

Pentru atitudinea în faţa unor cuvinte de tipul *Ge-stell*, a se vedea acelaşi BIRAULT (1978, 406–407): „A extrage din cuvinte — adesea cele mai simple ale limbii germane *(das Gestell, das Ereignis)* — înţelepciunea pe care ele o pot purta în sine, uneori cu preţul celor mai stranii redimensionări sau dislocări, aceasta — s-o spunem în mod deschis — nu are nimic de-a face cu crearea în franceză a unor neologisme care nu spun nimic, pentru că nu incită la nici un gînd. Mult mai firesc ar fi în acest caz să se păstreze cuvîntul german ca atare, însoţit de o scurtă notă pentru a i se indica rădăcina şi componentele esenţiale. Şi cu mult mai firesc ar fi să se încerce — cînd lucrul este cu putinţă — să se caute în străfundurile unei alte limbi cuvintele capabile să suporte la rîndul lor mutaţii analoage!

Violenţa pe care Heidegger o impune limbii este o blîndă violenţă: nu e vorba de a deturna cuvintele de la sensul lor obişnuit, este vorba de a le face să se reîntoarcă către sensul lor originar. Nu este vorba de a le încărca cu un sens arbitrar, ci este vorba de a le descărca de sensul lor comun care îl obliterează pe cel prim. Aşa se face că acel a-lăsa-să-fie *(Seinlassen)*... este de asemenea un a-lăsa-să-fie al cuvîntului sau al limbii: acela în care gînditorii, potrivit modului care le este propriu, vor să aducă cuvîntul la cuvînt şi, în chipul cel mai riguros, să dea cuvîntului cuvîntul. În felul acesta cuvîntul devine mai cuvîntător şi gîndirea mai aptă să gîndească".

O impresionantă desfăşurare a compuşilor lui *stell-* în marginea problemei tehnicii, şi în WD, pp. 265 ş. urm.

8. V. UK, nota 4.

9. V. nota 8.

10. V. UK, nota 20.

11. V. nota 6.

12. Întrucît cuvîntul *Wesen*, pe care l-am tradus prin „esenţă", face parte din limbajul tradiţional al metafizicii — limbaj pe care Heidegger evită cu bună ştiinţă să-l folosească, tocmai pentru a marca re-orientarea gîndirii sale — ne vedem obligaţi să explicăm sensul în care îl foloseşte Hei-

degger. După cum vom vedea, esenţa nu mai trebuie înţeleasă drept ceea ce este un lucru în substanţa lui, în ființa lui ultimă. Schimbarea pe care o propune Heidegger în raport cu gîndirea tradiţională a metafizicii este bine rezumată de ANZ (1970, pp. 312–313): *„Essentia* este esenţa unui lucru care rămîne determinat prin anumite trăsături imuabile *(essentia* ca *realitas* sau *quidditas)*, indiferent de faptul dacă acest lucru există sau nu în realitate. *Existentia* este pura realitate de fapt *(Daßsein)* care este indiferentă faţă de orice diferenţă de conţinut operată la nivelul esenţei. Această dihotomie conceptuală eludează adevărul ontologic originar al celor două concepte, adevăr care arată că ele sînt legate în aşa fel încît «esenţa» nu iese la iveală decît o dată cu «existenţa» şi invers.

(...) Aşa stînd lucrurile, trebuie făcută distincţia, din punct de vedere gramatical, dintre folosirea nominală a lui *Wesen* şi cea verbală: *Wesen* în sensul nominal este esenţa gîndită atemporal (εἶδος, ἰδέα); *Wesen* înţeles verbal trimite la timp, la o survenire. (...)

Gîndită dinspre această esenţă temporală, posibilitatea de a recurge la *essentia* şi *existentia* în calitate de categorii metafizice este exclusă. Esenţa nu rezidă în *essentia* abstractă, ci în apariţia adevărului prin intermediul timpului..."

Pentru sensul preponderent temporal al lui *Wesen*, a se vedea şi RICHARDSON, 1967, p. 228; în acest sens, Richardson propune traducerea lui *Wesen* cu *essenc-ing* sau *coming-to-a-presence*. În limba română nu am găsit o modalitate de a reda caracterul temporal al lui *Wesen*; varianta „fiinţarea", care ar satisface poate cel mai bine sensul acesta al lui *Wesen* (cu atît mai mult cu cît în istoria limbii *Sein* şi *Wesen* au avut o vreme aceeaşi semnificaţie — lucru vizibil încă şi astăzi în participiul trecut al lui *sein*: *gewesen*), nu a putut fi folosit, fiind reţinut pentru *Seiendes* (v. nota 4, de la UK). În franceză (André Préau, de pildă), *Wesen* şi *Sein* au fost traduse nediferenţiat cu *être*.

Am tradus în schimb verbul *wesen* cu „a fiinţa"; în franceză, *wesen* a fost redat prin *déployer son être*, iar la Richardson echivalentul este *to come-to-presence*.

13. Termenul *Ereignis* reprezintă unul dintre conceptele fundamentale ale gîndirii lui Heidegger, care în ultimele sale lucrări devine un echivalent al fiinţei însăşi *(Sein als solches, Sein selbst*; v. de pildă *Der Satz der Identität* sau *Zeit und Sein)*.

Pentru sensurile pe care le desfăşoară *Ereignis* în scrierile (mai timpurii) cuprinse în acest volum, redăm excelenta notă a lui André Préau, din volumul Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 348:

„Verbul *ereignen* şi substantivul derivat din el, *Ereignis*, cuvinte care conţin o multiplicitate de sensuri, se numără printre termenii care sînt cel mai dificil de tradus. Aceste sensuri sînt legate de trei accepţii principale:

a) a produce sau a obţine ceea ce este propriu ființei sau unei ființări *(ereignen* derivat din *eigen*, „propriu"), de unde: a-ţi obţine propria fiinţă, a conduce în strălucirea fiinţei proprii, a face să apară sau a lăsa să apară, a revela ca fiinţă proprie, uneori a-şi însuşi.

b) a arăta, a manifesta (sens vechi al lui *ereignen*, derivat din *Ouga*, «ochi»);

c) la reflexiv *(sich ereignen)*: a avea loc, a se produce (sensul modern al precedentului). De unde *Ereignis* ca «eveniment».

Rar se întîmplă ca unul dintre aceste trei sensuri să le excludă pe celelalte. (...)

Ereignis-ul heideggerian este totodată o naştere sau ecloziune şi o apariţie, este o luminare, o limpezire sau o fulguraţie, prin intermediul căreia fiinţa accede la ceea ce are ea propriu. Faptul că fiinţa, în ceea ce are ea propriu, se revelează în acest caz, distinge *Ereignis*-ul, care este «venire» *(avénement)* şi istorie a fiinţei, de simplele evenimente ale «istoriei» obişnuite.

Pentru *ereignen* şi *Ereignis*, a se vedea *Identität und Differenz*, pp. 28–32."

Pentru un sens mai dezvoltat al lui *Ereignis*, a se vedea şi FRANZ (1970, pp. 197–198): „Scoaterea din ascundere a fiinţării ca fiinţare, acea survenire *(Geschehen)* care lasă să apară fiinţarea în... calitatea ei de fiinţare *(das Seiende in seiner Seiend-heit)*, este gîndită de Heidegger ca fiind *das Ereignis*. Acest Ereignis înseamnă altceva decît înţelegem îndeobşte ca întîmplare sau eveniment. (...)

Ereignis înseamnă «*er-äugen*, adică a prinde cu privirea *(erblicken)*, a chema în actul privirii la sine *(im Blicken zu sich rufen)*, a-ţi însuşi *(an-eignen)*». Acest «*er-äugen*» este o reciprocă conferire *(Zueignen)* şi unire *(Vereinigen)* care sînt puse în joc între om şi fiinţă. Omul şi fiinţa îşi aparţin în această dobîndire-conferire a Propriului lor *(Er-eignis)*. Aşa-

dar, acest *Ereignis* nu este un lucru întîmplător, deci ceva care poate surveni cînd şi cînd; el reprezintă, dimpotrivă, o survenire originară *(Ur-geschehen)*, cu funcţie constitutivă...".

Pentru raportul dintre *Ereignis* şi *Ereignen, eigen, eigentlich*, a se vedea şi DERRIDA, 1972, p. 155, nota 16.

14. Pentru problema raportului dintre mister şi scoaterea din ascundere, a se vedea în principal Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, § 6.

Din concepţia heideggeriană despre adevăr face parte, accentuîndu-i caracterul paradoxal şi intens-original, şi misterul *(das Geheimnis)*. Înscriindu-se pe linia lui *Un-wahrheit* (a „non-adevărului"), misterul nu cade în afara esenţei adevărului, ci, definit ca *die Verbergung des Verborgenen* („ascunderea a ceea ce este ascuns"), el reprezintă, dimpotrivă, un element constitutiv în scenariul adevărului, elementul care preexistă acestuia *(das vor-wesende Wesen)*, dar fără de care el nu poate fi totuşi conceput. „Starea de ascundere — spune Heidegger în lucrarea amintită (v. *Wegmarken*, p. 89) — este, gîndită din perspectiva adevărului ca stare de ne-ascundere, starea de ne-neascundere *(Un-entborgenheit)*, şi, ca atare, ne-adevărul cel mai propriu şi autentic al esenţei adevărului."

„Orice scoatere din ascundere — comentează BIEMEL (1973, p. 76) — nu poate avea loc decît pe temeiul stării de ascundere. Lăsînd-să-fie fiinţarea, *Dasein*-ul se raportează la starea de ascundere, ce-i drept în aşa fel încît starea de ascundere însăşi îi rămîne ascunsă. Pentru Heidegger, acesta este misterul. (...)

Aceasta înseamnă că gîndirea care gîndeşte fiinţarea în întregul ei se loveşte de starea de ascundere, o experimentează ca esenţă originară a adevărului şi o află deci ca ne-adevăr. E drept că starea de ascundere este elementul purtător al oricărei scoateri din ascundere, dar în mod obişnuit — şi aceasta înseamnă în tradiţie — sîntem atît de orbiţi de ceea ce se află scos din ascundere, încît starea de ascundere însăşi, misterul, cade în uitare. Aceasta se întîmplă şi în metafizică; ea gîndeşte, ce-i drept, fiinţarea ca atare... dar starea de ascundere ca atare nu a devenit niciodată obiectul ei.

Uitat fiind, misterul nu devine defel neputincios; efectul acestei uitări se manifestă prin aceea că omul se cramponează de ceea ce este accesibil şi se comportă ca şi cum ar fi stăpînul absolut al fiinţării."

BIRAULT (1978, p. 499) subliniază faptul că, la Heidegger, misterul nu are o formă perturbatoare: dimpotrivă, „el adăposteşte şi ocroteşte esenţa iniţială a adevărului. Ne-adevărul este retragerea adevărului. Misterul — *das Geheimnis* — este patria — *die Heimat* — adevărului".

15. Pentru locul pe care-l ocupă actul întrebării *(Fragen)* în cadrul gîndirii lui Heidegger, precum şi pentru raportul ei cu ascultarea *(Hören)*, a se vedea următorul pasaj din *Das Wesen der Sprache* (în *Unterwegs zur Sprache*, pp. 175–176).

„Nu întrebarea, ci ascultarea rostirii pe care ne-o adresează lucrul ce trebuie să devină obiectul întrebării constituie atitudinea autentică a gîndirii. Însă din vremuri străvechi, în istoria gîndirii noastre, întrebarea reprezintă trăsătura esenţială a gîndiri, şi aceasta nu în mod întîmplător. O gîndire gîndeşte cu atît mai mult cu cît are o atitudine mai radicală, cu cît mai mult se îndreaptă spre *radix*, spre rădăcina a tot ce este. Atitudinea interogativă *(Fragen)* a gîndirii rămîne mereu căutarea temeiurilor prime şi ultime. De ce oare? Pentru că faptul de a fi şi de a fi un anume lucru, pentru că ceea ce este esenţial în orice esenţă s-a determinat din vremuri străvechi ca fiind temeiul însuşi. În măsura în care orice esenţă posedă caracter de temei, căutarea esenţei constituie cercetarea temeinică *(Ergründen)* şi întemeierea *(Bergründen)* temeiului *(des Grundes)*. Gîndirea care gîndeşte în direcţia esenţei astfel determinate este, în temeiul său, o atitudine interogativă. În încheierea unei conferinţe cu titlul *Die Frage nach der Technik*/„Întrebarea privitoare la tehnică", se spunea, în urmă cu cîtăva vreme: «Căci în actul întrebării stă pioşenia *(Frömmigkeit)* gîndirii». «Pios» *(fromm)* este gîndit aici în sensul vechi al cuvîntului: *fügsam*, «docil», şi anume docil faţă de ceea ce trebuie să gîndească gîndirea. Face parte din experienţele tulburătoare ale gînirii faptul că uneori ea nu surprinde într-o măsură suficientă înţelegerile pe care tocmai le-a realizat, şi de aceea nici nu le urmează aşa cum s-ar cuveni. Tot aşa se întîmplă şi cu propoziţia citată, cum că în actul întrebării ar sta pioşenia gîndirii. Conferinţa citată, care se încheie cu această propoziţie, se mişcă de fapt în sfera gîndului potrivit căruia atitudinea autentică a gîndirii nu poate fi cea interogativă, ci trebuie să fie ascultarea *(Hören)* rostirii care ne este adresată *(Zusage)* de către acel lucru căruia i se adresează orice întrebare atunci cînd merge pe urmele esenţei."

Iată şi comentariul lui BIRAULT (1978, pp. 396–397) la fragmentul citat. „Textul acesta este relatarea unei experien-

ţe care nu poate fi decît o experienţă tîrzie. Caracterul ei tîrziu este marca însăşi a oportunităţii ei, semnul maturităţii ei. Această experienţă este experienţa unei gîndiri care descoperă că gestul propriu al gîndirii nu este, nu poate fi, atitudinea interogativă. Această negare este repetată în textul nostru de două ori, şi de două ori, de asemenea, ea este completată cu o afirmaţie: gestul propriu sau autentic al gîndirii este ascultarea unei rostiri care ne este destinată şi care emană din lucrul însuşi, din esenţa unui lucru despre care se spune că trebuie să devină obiectul întrebării. Actul întrebării nu are deci în sine însuşi propriul său început: există, dimpotrivă, un început al interogării care scapă interogării, şi care îi scapă cu atît mai mult cu cît interogarea este mai autentică. Dacă pioşenia se poate defini ca un act de supunere şi remitere, interogarea nu constituie în ea însăşi pioşenia gîndirii, altfel spus, consimţămîntul iniţial al gîndirii faţă de gîndire. *Fromm* în germană purcede din grecescul πφομος, ceea ce vine în primul rînd, ceea ce se află în frunte. A spune că interogarea nu este pioşenia gîndirii înseamnă a spune că interogarea nu este forma capitală sau principală a gîndirii. De ce oare? Pentru că gîndirea trebuie mai întîi să se lase instruită prin chiar obiectul care urmează să devină obiect al interogării. Această aptitudine de a te lăsa instruit *(docere)* constituie docilitatea *(docere-docilis)* gîndirii. Acesta este sensul în care Heidegger afirmă identitatea celor două cuvinte, *fromm* şi *fügsam*. (...)

Interogarea nu este gestul prim al gîndirii, interogarea vine abia apoi. Însă, atunci, unde să găseşti acest gest inaugurator care precede şi excede interogarea însăşi. Heidegger foloseşte expresia: «*das Hören der Zusage, was in die Frage kommen soll*» — ascultarea rostirii care urmează să devină obiectul întrebării. Ce este deci această ascultare? Ce este deci această rostire? Această ascultare este esenţa însăşi a gîndirii, această rostire este rostirea fiinţei fiinţării. *Hören* înseamă a asculta sau a pricepe. *Die Zusage* este rostirea care angajează. O anumită întîietate a lui *Hören* iese la lumină."